الخلاف الأصولي بين الحنفية وجمهور الأصوليين

دراسة تحليلية نقدية

تأليف
الدكتور محمود محمد الدهشان

أصل هذا الكتاب رسالة علمية نال بها المؤلف درجة الدكتوراه

مؤسسة الرسالة ناشرون

الخلاف الأصولي
بين
الحنفية وجمهور الأصوليين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى
١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

مؤسسة الرسالة ناشرون
انتشار بألوان الطيف

هاتف: ٢٣٢١٢٧٥ ١١ (٩٦٣)
فاكس: ٢٣١١٨٣٨ ١١ (٩٦٣)
ص.ب: ٣٠٥٩٧

بيروت - لبنان
تلفاكس: ١٧٠٠٣٠٢ (٩٦١)
١٧٠٠٣٠٤ (٩٦١)
ص.ب: ١١٧٤٦٠

Resalah Publishers
Damascus - Syria
Tel:(963) 11 2321275
Fax:(963) 11 2311838
P.O.Box: 30597
Telefax: (961) 1 700 302
(961) 1 700 304
P.O.Box: 117460
Beirut - Lebanon

Http://www.resalah.com
E-mail: resalah@resalah.com
facebook.com/ResalahPublishers
twitter.com/resalah1970

ISBN 978-9933-23-006-7

①

الخلاف الأصولي

بين

الحنفية وجمهور الأصوليين

دراسة تحليلية نقدية

تأليف

الدكتور محمود محمد الدهشان

أصل هذا الكتاب رسالة علمية نال بها المؤلف درجة الدكتوراه

مؤسسة الرسالة ناشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

الحمد لله الذي شرّف العلم وأهله، ورفعهم بالعلم درجات عنده، وخصّهم من عباده بالخشية من جنابه، وجعلهم أسباب الهداية في خلقه، والصلاة والسلام على خير الخلق أجمعين، أناط الخيرية بالفقه في الدين، وجعل العلم ميراث النبيين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن **علم أصول الفقه** جليل القدر عظيم الشأن، بيّن شرفه وفخره، عالي القيمة في منظومة علوم الشرع، فهو منهج البحث عند الفقيه، يمدّ أهل العلم بمنهاج واضح في استنباط أحكام الشرع، وسبيل متبع في فهم نصوص القرآن والسنة.

فقد تكفّلت مباحثه بوضع مناهج الاستدلال وتقرير القواعد وترسيخ الأسس؛ لطريقة فقه النصوص، فقام به قانون يرسم طريق عملية الاستنباط الفقهي، ويعصمه عن مثارات الخطأ وأسباب الزلل، وبدونه يعدم طالب الفقه منهجية البحث، ويصبح صنيعه ضَرْب عَشْواء ومحض تخبّط في معاملة النصوص.

وإن المسلمين ليعدّون هذا العلم من مفاخرهم، ودلالة على عظيم شريعتهم التي انبنت أحكامها على منهج متكامل من طرائق الاستنباط.

وقد أولاه العلماء وافر عنايتهم على مدى قرون الإسلام؛ حتى خلّفوا للأمة ذخيرة وافرة من علم متكامل البناء، فقد درسوا فيه دقائق المسائل وجليلها، ووسعوا في ذلك الإشارات، وأطالوا ذيول الكلام في كل ما هو ذو صلة بموضوعات العلم، فاجتمع للأمة من كتبه تراث وافر.

وإن مجال العطاء في العلم لا يتوقّف؛ ففضل الله على المسلمين لا ينقطع، وخيرية الأمة لا تختصّ بزمان دون غيره، ولا بدّ من مواصلة الجهد وامتداد المسير؛ تحقيقاً لوعد الله سبحانه بحفظ الدين، ولهذا كانت أمانة طلبة العلم عظيمة في بقاء روح علوم الشرع حيّة، وبعث التجديد فيها كلّما نالها أسباب القصور أوالفتور، فتبقى علوم الشرع سند الأمة في بقاء دينها غضًّا بحفظ الله تعالى.

والعطاء في علم أصول الفقه لم يزل متسعاً، فقد قال بعض العلماء: (العلوم ثلاثة: علم نضج وما احترق؛ وهو علم الأصول والنحو، وعلم لا نضج ولا احترق؛ وهو علم البيان والتفسير، وعلم نضج واحترق، وهو علم الفقه والحديث)[١].

فعلم أصول الفقه ليس علماً جامداً، ولا تنغلق أبوابه بعد تناول السابقين له؛ بل قد يكون في حسن التناول لمباحثه ما يكون فيه إضافات وعطاءات مفيدة، فكم من مسائل يكون في عمق دراستها من تصحيح أو إضافة في جزئياتها؛ سواء في تحقيق الخلاف؛ أو في صحة نسبته للأئمة؛ أو في تحرير محلّ النزاع؛ أو في سوق الأدلة والتعامل معها؛ أو في التوظيف الأصولي للمسألة - وهذا هو الأهمّ - ما يضيف عمقاً جديداً أو توضيحاً مفيداً؛ ممّا يؤكّد أن بحر العلم يرتوي منه كل مَن يَرِده، ولن يحرم كنوزه من أحسن الغوص في أعماقه، فليكن ذلك دافعاً لطلبة العلم في تجشّم التحقيق العلمي الراسخ في مسائل هذا العلم الجليل.

ومن أولى حقول العطاء في البحث الأصولي **مسائل الخلاف بين الأصوليين**، لأن الخلاف في الأصول يبتني عليه الخلاف في الفروع الفقهية، وحيث كانت معرفة الخلاف من أصول العلم - حتى قال قتادة[٢]: (من لم يعرف الاختلاف لم يشمّ رائحة الفقه بأنفه)[٣] - فإن الإحاطة بحقيقة الخلاف في الفروع يفتقرإلى تقرير الخلاف الأصولي وضبطه وتحقيقه.

وقد لَاحَ لي في سبيل مباحث الخلاف الأصولية إشكالية جديرة، بأن يتوافر لها قصد الجهد وجمع همّة الدرس، وذلك ببيان حقيقة الخلاف الأصولي بين الحنفية والمذاهب الثلاثة الأخرى.

---

(١) «المنثور في القواعد» لبدر الدين الزركشي، ١/ ٧٢.

(٢) هو أبو الخطاب قتادة بن دعامة بن قتادة السدوسي البصري، تابعي ثقة ثبت، ولد أكْمَه، وأجمعوا على جلالته وتوثيقه وحفظه وإتقانه وفضله، وكان عالماً بالتفسير واختلاف العلماء، وإماماً في النسب، ورأساً في العربية وأيام العرب، توفي بواسط في الطاعون سنة (١١٧هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء» ٥/ ٢٦٩.

(٣) «الفقيه والمتفقه»: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، ٢/ ٤٠.

فإن النظر في التعامل مع مذهب الحنفية في الجانب الأصولي يمثّل إشكالية بارزة، وذلك أن تصوّر المذهب الحنفي في الجانب الفقهي غير تصوّره في الجانب الأصولي.

فبينما يعدّ المذهب الحنفي أحد المذاهب الفقهية الأربعة المعتمدة عند الأمة، والتي تمثّل منهج أهل السنة في مقابلة منهج الشيعة، وتعبّر عن منهج الفقهاء في مقابلة منهج أهل الحديث والظاهرية، حيث بنيت فروع كل مذهب على اجتهادات أئمّته، وبرز اختلافهم في بعض المسائل، فأحياناً يتفق مذهبان، أو ينفرد مذهب في بعض المسائل، وهذا ينسحب على جميعها.

فإن وضع المذهب الحنفي في البحث الأصولي ذو منحى مباين، فكان التوجّه واضحاً في تمييزه، وكأنه يباين غيره من المذاهب الثلاثة، فبدا وكأنه في جانب مخالف في المنهج والاتجاه، حتى صار طلبة العلم في التعامل مع المسائل الأصولية يستعملون الحنفية في مقابل الجمهور، **وصار من مُسلّمات البحث الأصولي المعاصر أن للحنفية اتجاهاً أصوليًّا يسمّى اتجاه الفقهاء، ولغيرهم من المذاهب الثلاثة اتجاه أصولي آخر يسمّى باتجاه المتكلّمين**، فما حقيقة هذا الانفراد والتباعد الحنفي الأصولي عن المذاهب الثلاثة والذي لا يتماشى مع الواقع الفقهي؟.

هذه الإشكالية كان البحث في بيان مرجعها وتوضيح حقيقتها وحلّ غموضها هو ما دفعني في التوجّه صوب هذا الجهد، وكان سبيل ذلك هو جمع أهمّ مسائل الخلاف المشهورة بنصب الأصوليين الخلاف فيها بين الحنفية والجمهور، بحيث يكون في عمق بحثها هداية لتبيان السبيل إلى حقيقة هذا الخلاف ومساحته وسبب وقوعه، ومحاولة ردّ الأمر فيه إلى نصابه الحقيقي.

وبعد دراسة المسائل التي اشتهرت بالخلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين، نقف مع ثمرة الدراسة بتحليل للجهود الأصولية في الكشف عن مسالك المنهج الأصولي في توظيف القواعد الأصولية في فقه النصوص، ثم نفصّل في طبيعة الخلاف الأصولي في المنهج والاتجاه بين الحنفية وجمهور الأصوليين.

وأحبُّ بين يدي الدراسة أن ألفت الانتباه إلى بعض ما ينبغي أن يعتمده البحث من

أصول في مسلك دراسة المسائل؛ بما يتيح بلوغَ النتائج المرجوّة، وتحصيل الثمار المرغوبة من الدراسة، ومن ذلك:

* **تتبّع المسألة من مواردها في مصادر العلم الأصليّة**، وذلك باعتماد الكتب المتقدّمة وكتابات أهل التحقيق، دون القنوع بما كتبه المتأخّرون وما وضع من دراسات ميسّرة، وذلك يستلزم تجشّم العناء والتحصّن بالصبر، والتأنّي في فهم كلام أهل العلم الثقات، كما ينبغي أن نلفت الانتباه إلى أنه قد يجد الباحث عطاءً مفيداً للمسائل في مظانّ لا تكن في حسبانه، فقد يجد لبحث المسألة الأصولية فوائد في كتب التفسير أو شروح الحديث أو كتب التراجم ونحو ذلك.

*__التعمّق في بحث المسألة__؛ بحيث يكون السعي في ردّها إلى أصلها، وبيان مرجع الخلاف، وسببه وحقيقة وجوده، وأن يعتنى بتحرير النزاع بين العلماء في المسألة، بحيث تتّضح ضوابطها، وتوضع كافة محترزاتها، فلا يندرج تحتها ما لا يصحّ اندراجه؛ فإن فهم أصل المسألة وضبط خطّ التناول له أثر في ميزان بناء هيكلها؛ بحيث يخرج متّزناً لا ينتابه بسط في غير حاجة، أو تكثير دون فائدة، أو تطويل لا يستلزمه التحقيق، وبعض مسائل العلم لا يعدو الإطالة فيها تشبّعاً بما لا يفيد، فضلاً عن خفاء حقيقة المسألة في التفريعات وصعوبة توظيفها في الاستفادة العلمية، وقد قيل: العلم نقطة وكثرها الجاهلون.

* **التوجه إلى تحقيق الأقوال**؛ وذلك بتأكيد صحّة نسبة كل قول لصاحبه، فما أكثر ما ينقل الناس المذاهب عن العلماء على سبيل الخطأ، وبعض كتب الأصول كثر فيها أقوال ليس لها خِطام ولازِمام، ولا يعرف لها قائل ولا أصل، وقد يبنى عليها خلافات وتفريعات، وهذامن الخبط والاضطراب الذي يجب التحرّز منه.

* **اتباع منهج الاستدلال الصحيح** من جمع الأدلة والتكثير من أطرافها والتشبّع بمعطياتها، اعتماداً أولاً على النصوص الشرعية، وينبغي أن يكون فهم النصوص بما يناسب مدلولات ألفاظ النص، ويتماشى ومعاني النصوص التي تفهمها العرب منها، ويكون توجيه النصوص في ظل مافهمه السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء الأمة الثقات، ويضاف إليه تقويته بما يسنده من دلالات عقلية صحيحة.

* **الترجيح بين الآراء** اعتماداً على النظر المتوازن والاستقلالية في الاختيار؛ وركوناً إلى ما تعضده صحيح الأدلة، وقوّي النظر؛ بحيث تكون شخصية الباحث واضحة لاتختفي وراء الآراء، بل تكتب كل كلمة عن تثبت وتحقق، وعن فهم وعلم، وعن اختيار واستدلال، وأن يلتزم في آرائه الإنصاف والوسطية دون تحيّز أو ميل، ويكون متوازناً دون اضطراب في أرائه.

* **توجيه البحث في المسألة** في إبراز أهميتها، وما ينتج عنها من ثمرة في توجيه الاستنباط الفقهي، فإن بيان أهمية المسائل الأصولية في بناء منهج الاستنباط هو ما يبرز قيمة المنهج الأصولي لبناء الأحكام الشرعية.

* **اتباع الصياغة العلمية المحكمة**، بعيداً عن سطحية الأداء وركاكة الأسلوب، والجمع بين ذلك وبين الأسلوب البياني الواضح ما أمكن، فالأسلوب هو أداة بلوغ العلم، وكم من عطاء بالغ وجهد واسع أضاعه ضَعْف أداة بلوغه.

ويأتي البحث في مقدّمة - هي ما سبق - وتمهيد يشتمل على مبحثين:

الأول: تعريف الخلاف الأصولي وآراء العلماء في وقوعه. **والثاني**: أهمية دراسة الخلاف الأصولي وعلم الأصول عموماً.

وعلى بابين: **الباب الأول**: دراسة لأشهر المسائل الأصولية المعروفة بالخلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين، ويشتمل على أربعة فصول على النحو التالي:

الفصل الأول: في مباحث الكتاب والسنة.

الفصل الثاني: في مباحث دلالات الألفاظ على المعاني.

الفصل الثالث: في مباحث العام وتخصيصه وتقييد المطلق.

الفصل الرابع: في مسائل متفرقة من القياس ودلالات الحروف ومباحث الحكم.

والباب الثاني: نظرات تحليلية ونقدية في الخلاف الأصولي بين الحنفية وجمهور الأصوليين، ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: معالم في بناء منهج الاستنباط.

الفصل الثاني: نظرة نقدية في تصوير الخلاف الأصولي بين الحنفية وجمهور الأصوليين.

وبعد:

فإني أنخلع من كل زعم في جهد أو فهم أو فضل، وإنما هو محض فضل الله تعالى وتوفيقه وتيسيره، وأنسب لنفسي ما كان من تقصير أو تفريط أو خطأ أو نسيان، فذاك حظّ البشر وطبيعتهم، **والله أسأل أن يجبر ما كان من تقصير، وأن يجعل لهذا العمل القبول والنفع، وأن يجعل ذلك في ميزان حسناتي يوم أن ألقاه، إنه نِعْم المولى ونِعْم النصير.**

التمهيد:

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: تعريف الخلاف الأصولي وآراء العلماء في وقوعه.

المطلب الثاني: أهمية دراسة الخلاف الأصولي وعلم الأصول عموماً.

المطلب الأول: تعريف الخلاف الأصولي وآراء العلماء في وقوعه.

الفرع الأول: معنى الخلاف لغة واصطلاحاً:

الخلاف والاختلاف والمخالفة في اللغة بمعنى واحد، وهو غير الاتفاق، يقال: تخالف القوم واختلفوا، إذا ذهب كل واحد منهم إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر، أو أخذ كلّ واحد طريقاً غير طريق الآخر، وتخالف الأمران واختلفا: إذا لم يتّفقا، وكلّ ما لم يتساويا، فقد تخالفا واختلفا.

قال تعالى: ﴿وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ﴾ [الأنعام: ١٤١]، وقالﷺ «اسْتَووا، ولا تختلفوا، فتختلفَ قلوبكم»(١)، أي: اتفقوا في مساواة الأقدام؛ لأنه إذا اختلفتم في ذلك، فتقدّم بعضكم على بعض في الصفوف؛ تأثّرت قلوبكم باختلاف ظواهركم.

والخلاف أعمّ من الضِّدّ، لأن كلّ ضِدَّين مختلفان، وليس كلّ مختلفين ضدّين، ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع؛ استعير ذلك للمنازعة والمجادلة(٢).

وأما **الخلاف في اصطلاح العلماء** فقد ذَكَرت بعض كتب التعريفات للخلاف تعريفاً

---

(١) أخرجه مسلم (١/ ٣٢٣) رقم (٤٣٢) كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها....، والنسائي: (٢/ ٩٠) رقم (٨١٢) كتاب الإمامة، ما يقول الإمام إذا تقدم في تسوية الصفوف، وأحمد (٢٨/ ٣٢٧) رقم (١٧١٠١) من حديث أبي مسعود البدري رضي الله عنه.

(٢) انظر: «تاج العروس»: ٢٣/ ٢٧٩، «المحكم والمحيط الأعظم» لابن سِيْدَه ٥/ ٢٠١، «لسان العرب» لابن منظور: ٩/ ٨٣، ٩١، «المفردات» للراغب الأصفهاني: ٢٩٤، مادة (خلف).

بأنه: (**منازعة تجري بين المتعارضين؛ لتحقيق حق أو لإبطال باطل**)[١].

وذكر بعض العلماء فرقاً بين الاختلاف والخلاف، فالاختلاف يكون في قولٍ بُنَي على دليل، والخلاف فيما لا دليل عليه[٢]، ولكن واقع استعمال علماء الشرع في كتبهم لا يماشي هذا الرأي، فيستعملونهما دون هذا التفريق.

وما سبق يعدّ تعريفاً للخلاف على العموم، غير أنه قد جعل اسماً لأحد العلوم، وُسِمَ بعلم الخلاف، وقد عرّفه بعضهم فقال: (**علم يعرف به كيفية إيراد الحجج، ودفع الشبه، وقوادح الأدلة الخلافية، بإيراد البراهين القطعية**)[٣].

وقيل: (**علم بكيفية بحث طرق الاستدلال على المطالب لرعاية المذهب ودفع الخصوم**) [٤].

وهذا يشمل الخلاف في العلوم المختلفة، وقد كان نصيب فروع الفقه كبيراً من اختلافات الفقهاء، وكثرت صور الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم، ثم كانت نصرة أصحاب المذاهب لمذاهبهم، فجرت بينهم المناظرات في تصحيح كلّ منهم مذهب إمامه، وترجيحه على أقوال غيره، فجرى كلّ منهم على أصوله؛ يحتجّ بها كل على صحّة مذهبه[٥].

ووضع في ذلك علم الخلاف في الفروع الفقهية أو علم الخلافيات، ويراد به: (بيان مآخذ الأئمة، ومواقع اجتهادهم، ومثارات اختلافهم؛ لحفظ المسائل المستنبطة

---

(١) «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي: ١/ ١٧٦، «الكليات» لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي الحنفي: ٦١، ٦٢.

(٢) «التعريفات» للشريف علي بن محمد الجرجاني: ١٠١، «التوقيف على مهمات التعريف» لعبد الرؤف المناوي: ١٥٨.

(٣) «كشف الظنون» لحاجي خليفة: ١/ ٧٢١، «أبجد العلوم» لصديق حسن خان: ١/ ٣٩٢، وفي التعريف كلمة «الشرعية» وصفاً للحجج، وقمت بحذفها ليناسب كونه علماً عامًّا، حيث لعلم الخلاف الفقهي تعريف خاصّ.

(٤) «جامع العلوم في اصطلاحات الفنون» للقاضي عبد ربّ النبيّ الأحمد نكري: ٢/ ٢٦٢ بشيء من التصرّف.

(٥) «مقدمة ابن خلدون»: ١/ ٥٧٨، واسمه: «ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر».

من أن يهدمها المخالف بأدلته)(١).

ومن المعلوم أن دراسة قواعد الاستنباط خصيصة علم الأصول، وقد فرق العلماء بين علم الخلاف وعلم الأصول من وجهين:

الأول: أن دراسة القواعد في أصول الفقه مقصوده بيان مسالك الاستنباط ومعرفة سُبُله التي يتوصّل بها إلى استخراج الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية، وأما مقصود علم الخلاف فمتّجه إلى أن يتوصّل به إلى حفظ الأحكام المستنبطة أو ردّها، لا أن يتوصّل به إلى استنباطها.

والوجه الثاني: أن دراسة علم الأصول متّجه إلى التعامل مع دلائل الاستنباط بوجه الإجمال، فيتعرّض لدلائل الأحكام وشرائط صحّتها وثبوتها، ثم وجوه دلالتها على الأحكام إجمالاً، وليس على سبيل مفردات هذه الأدلة، وأما علم الخلاف فيشتمل على مفردات أدلة الأحكام، ووجوه دلالتها من حيث التفصيل، فيكون المقصد النظر إلى تحقيق الاستنباط من الأدلة على وجه تفصيلي(٢).

ويُعَدُّ الإمام أبو زيد الدبوسي الحنفي(٣) أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود.(٤)

وحيث كان الخلاف في الفقه مبنياً على الخلاف في قواعد الاستدلال، فقد وقع في الكلام بين المذاهب في نصرة قواعد كل مذهب ما وقع في نصرة الفروع، ولكن خص ذلك بعلم الجدل، وقد عرّفه بعضهم بأنه: **(معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في**

---

(١) «مقدمة ابن خلدون» ١/ ٥٧٨، وإذا أطلق علم الخلاف؛ فالمراد به الخلاف بين المذاهب الفقهية، وهو الخلاف العالي، وأما الخلاف في المذهب الواحد فيسمّى بالخلاف النازل.

(٢) «المستصفى»: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي: ٥ «التقرير والتحبير»: ابن أمير الحاج: ١/ ٢٦ «بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب» لأبي الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني: ١/ ١٦.

(٣) هو أبو زيد عبد الله أو عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي نسبة إلى قرية من أعمال بخارى، من أكابر فقهاء الحنفية، كان يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج، من مؤلفاته «تأسيس النظر» و«تقويم الأدلة» في أصول الفقه، وكتاب «الأسرار في الأصول والفروع»، توفي سنة (٤٣٠هـ). انظر: «وفيات الأعيان»: ٣/ ٤٨.

(٤) «وفيات الأعيان» ٣/ ٤٨، «سير أعلام النبلاء»: ١٧/ ٥٢١، «الجواهر المضية»: ٢/ ٣٣٩، «أبجد العلوم» ١: ٣٩٤.

الاستدلال التي يتوصّل بها إلى حفظ رأي أوهدمه)[١].

وهذا أيضاً يشمل الجدل في مختلف العلوم، غير أن عناية علماء الشريعة كان متّجهاً للجدل الأصولي، وموضوعه هو الأدلة الإجمالية التي هي محلّ بحث الأصول، ولكن الفرق أن علم الأصول يبحث في قواعد الأدلة من أجل الاستنباط، وأما علم الجدل فيبحث عن كيفية نظمها وترتيبها، ومعرفة ما يعترض به عليها، وما يجاب عليه، على وجه يوصل إلى إظهار الدعوى، وانقطاع الخصم؛ إذ غايته ردّ الخصم عن رأيه ببيان بطلانه[٢].

وبعد ما تبيّن من معنى الخلاف، وحيث إن المراد بعلم الأصول كما هو معلوم: العلم بأدلة الفقه الإجمالية وكيفية الاستدلال بها وحال المستدلّ[٣]؛ **فيكون الخلاف الأصولي هو البحث في اختلافات العلماء في دلائل الأحكام الإجمالية من حيث تأصيل حجيتها وشرائط صحتها وطرق ثبوتها وتباين مراتبها في الاستدلال، ومن حيث معرفة وجوه دلالتها على الأحكام وطرق استثمارها، ثم ما يتعلق بذلك من موضوعات وتفصيلات.**

الفرع الثاني: آراء العلماء في وقوع الخلاف في مسائل الأصول:

بدأ الإمام الشاطبي[٤] كتابه «الموافقات» في أصول الفقه بمقدّمات، وجعل أولاها

---

(١) «مقدمة ابن خلدون»: ١/ ٥٧٩، «كشف الظنون»: ١/ ٥٨٠.

(٢) «التوضيح في حلّ غوامض التنقيح» لصدر الشريعة مع «شرح التلويح على التوضيح» لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: ١/ ٣٤، «التقرير والتحبير»: ١/ ٢٦، «المعونة في الجدل» للشيخ أبي إسحاق الشيرازي ١٢٣، «علم الجذل في علم الجدل» لنجم الدين الطوفي: ٤١، والكتابان الأخيران في علم الجدل الأصولي، ومن كتبه أيضاً «الكفاية في الجدل» لإمام الحرمين الجويني، و«المنهاج في ترتيب الحجاج» لأبي الوليد الباجي، و«الجدل على طريقة الفقهاء» لابن عقيل الحنبلي.

(٣) انظر: «الإحكام في أصول الأحكام» لأبي الحسن علي بن محمد الآمدي: ١/ ٢٣، «الإبهاج في شرح المنهاج»: تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب: ١/ ٢٤، «البحر المحيط» في «أصول الفقه»: بدر الدين الزركشي: : ١/ ١٧.

(٤) هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، أحد الأئمة المجدّدين في «أصول الفقه»، له كتاب «الموافقات» وهو بديع في بابه، و«الاعتصام في البدع والفتاوى» وغيرها، توفي سنة (٧٩٠ هـ). انظر «شجرة النور الزكية»: ٢٣١.

في تقرير أن أصول الفقه قطعية، فقال: (أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية)[١].

وساق ما يدلّ لدعواه من أدلة، وهذه الدعوى تستلزم نفي وقوع الخلاف في مسائل الأصول، وهذا ما ينافي الظاهر من كتب هذا العلم، فكثير من دراسات مباحثه لا يخلو من اختلافات بين العلماء، وإذا كان المقرّر أن الوقوع أصل الجواز، فإن ظاهر كتب علم الأصول هو ما يردّ دعوى الشاطبي.

وأكثر الأصوليين لم يفرد هذه المسألة بالبحث، غير أنه جاء في «المسودة» في أصول الفقه: (تثبت مسائل الأصول بخبر الواحد والقياس والأمارة المؤدّية إلى غلبة الظّنّ، وبه قال أكثر الفقهاء والمتكلّمين، وقال بعض الأشعرية، وهو أبو محمد ابن اللّبّان[٢]: لا يثبت إلا بما يؤدّي إلى القطع، فلا يصحّ إثباتها بخبر الواحد والقياس المؤدّي إلى غلبة الظّنّ)[٣].

وقول الشاطبي بقطعية أصول الفقه والذي يخالف قول جمهور العلماء من الفقهاء والمتكلّمين، أظهره أيضاً الجويني[٤] في مقام التنظير وهو يعرِّف بعلم الأصول، وتبع في ذلك القاضي الباقلاني[٥]، فقد نقل عنه في «تلخيص التقريب»: (فإن قيل: أفيدخل في

---

(١) «الموافقات» للشاطبي: ١/ ١٧.

(٢) هو أبو الحسين محمد بن عبد الله بن الحسن البصري ابن اللبان العلامة الفرضي، انتهى إليه علم الفرائض، وصنف فيه كتباً كثيرة، منها كتاب «الإيجاز» مجلد نفيس، ولديه علوم أخر، وبنيت له مدرسة ببغداد، يدرس بها، توفي سنة (٤٠٢ هـ). «سير أعلام النبلاء»: ١٧/ ٢١٧.

(٣) «المسودة في أصول الفقه» لآل تيمية: ٤٧٣.

(٤) هو إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الشافعي، مجمع على إمامته، وكان أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي، من أشهر مصنفاته: «نهاية المطلب» في الفقه، و«البرهان» في «أصول الفقه» و«الإرشاد» و«الشامل» في أصول الدين، و«غياث الأمم» في الأحكام السلطانية. توفي: (٤٧٨هـ). انظر: و«فيات الأعيان» ٣/ ١٦٧، «شذرات الذهب» ٥/ ٣٣٨.

(٥) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني، البصري المتكلم الأصولي المالكي، من أبرز أتباع أبي الحسن الأشعري، وانتهت إليه رئاسة المالكية بالعراق في عصره، وصاحب المصنفات الكثيرة، منها «الإمامة الكبرى» و«الإمامة الصغرى»؛ و«التبصرة بدقائق الحقائق»؛ و«أمالي إجماع أهل المدينة»؛ و«المقدمات في أصول الديانات»؛ و«إعجازالقرآن»، توفي سنة (٤٠٣هـ). انظر «وفيات الأعيان» ٤/ ٢٦٩.

هذا الفن ما لا يلتمس فيه القطع والعلم؟، قيل: ما ارتضاه المحقّقون أن ما لا يبتغى فيه العلم لا يعدّ من الأصول)[(١)].

وقد استند الشاطبي في دعواه بقطعية أصول الفقه على أنها من كليات الشريعة، التي تثبت بتضافر أدلّة مجتمعة، وأيضاً لو جاز تعلّق الظَّنّ بأصل الشريعة؛ لجاز تعلّق الشّكّ بها، وهي لا شكّ فيها، ولجاز تغييرها وتبديلها، وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها، وأيضاً كما لا يجوز جعل الظني في أصول الدين باتفاق، فكذلك في أصول الفقه، لأنها مثلها في أنها كليات معتبرة في كل ملّة داخلة في حفظ الدين[(٢)].

وكلام الشاطبي غير مسلّم به، فعدّها من الكليات لا ينسحب على جميع مسائل الأصول، فكثير من مباحث شرائط الأدلة وترتيبها ودفع تعارضها والكلام في نسخها وفي وجوه الاستدلال بها وفي أحكام المستدلّ لا ينسحب عليها نعت الشاطبي للأصول بأنها كليات.

وأما قوله بلزوم عدم القطع للشّكّ، فغير لازم، إنما يثبت بها غلبة الظن، وهو كافٍ في مسالك الاستدلال، وعدّها من الأصول المعتبرة في الملل المستلزمة لحفظ الدين، فغير صحيح، ولو كانت كذلك لكانت من المعلوم بالدين بالضرورة، ولم يختصّ بها أهل العلم بطرق البحث والاستدلال.

وقد صرّح غير واحد بأن مسائل أصول الفقه أقرب إلى مسالك الفروع، ونقل في «المسودة» عن ابن عقيل[(٣)] قوله: (أصول الفقه لا تطلب لها القطعيات؛ لأنها إلى الأحكام أقرب، وعن أصول الدين أبعد؛ ولهذا لا نفسّق المخالف فيها، ولا نبدّعه)[(٤)].

---

(١) «التلخيص» للجويني: ١/ ١٠٦، ١٠٧.

(٢) «الموافقات»: ١/ ١٧-٢٠.

(٣) هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي شيخ الحنابلة، كان بارعاً في الفقه وأصوله، إماماً مبرزاً في كثير من العلوم، له كتاب «الفنون» يزيد على أربع مئة مجلد، وله كتاب «الفصول» و«التذكرة» و«عمد الأدلة» في الفقه، وكتاب «الواضح» في أصول الفقه، توفي سنة (٥١٣هـ). انظر: «ذيل طبقات الحنابلة» ١/ ١٤٢- ١٦٦.

(٤) «المسودة»: ٣٦٨، ٣٦٩.

وحيث قسم البزدوي[(١)] العلوم قسمين؛ الأول: علم التوحيد والصفات، والثاني علم الفروع، فقد جعل أصول الفقه في القسم الثاني[(٢)].

فقول جمهور العلماء بوجود مسائل ظنية في أصول الفقه هو الراجح، وممّا يقوّي أدلتهم في ذلك ما نقله الشيرازي[(٣)] عن القاضي أبي الطَّيّب[(٤)]: أن الأصول يجوز إثباتها بأخبار الآحاد؛ لأنه إذا جاز إثبات ما يترتّب على هذه الأصول من ضرب الرقاب وإيجاب الحدود وإباحة الأبضاع وغيرها من الأحكام بأخبار الآحاد، جاز بها إثبات أصولها[(٥)]؛ لأن الطريق الذي دلّت الأصول به على هذه الأحكام جائز أن تثبت به هذه الأصول[(٦)].

وأيضاً لأن الشرع بنى أكثر أحكامه على غلبة الظَّنّ، فيكون هذا كافياً في طرائق استنباطها، وهذا يوافق الأصل في مسلك الشرع[(٧)].

ومع تقرير وجود مسائل ظنية في مباحث أصول الفقه كانت محلّ نزاع بين العلماء، فإن دعوى الشاطبي بقطعية أصول الفقه قد يكون لها متّجه حيث إن أكثر مسائل الأصول طريق الاستدلال فيها يقع باستجماع الأدلة وتعدّد مداركها ولا يقتصر فيها على أدلة آحادية.

---

(١) هو فخر الإسلام علي بن محمد بن الحسين البزدوي، اشتهر بتبحّره في الفقه والأصول، وعدّ من حفاظ المذهب الحنفي، وله في الأصول كتاب «كنز الوصول إلى معرفة الأصول» من أشهر كتب الأصول عند الحنفية، وكتاب «المبسوط شرح الجامع الكبير للشيباني»، توفي سنة (٤٨٢هـ) انظر: «الجواهر المضية» ١/ ٣٧٢، «الفوائد البهية»: ١٢٤.

(٢) «أصول البزدوي بشرح كشف الأسرار»: ١/ ٧- ١٢.

(٣) هو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي، الفقيه الشافعي الأصولي، صاحب التصانيف البديعة، منها: «التنبيه» و«المهذب» في الفقه، و«التبصرة» واللمع وشرحه، و«طبقات الفقهاء» توفي عام (٤٧٦هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء»: ١٨/ ٤٥٢.

(٤) أبو الطيب طاهر بن عبد الله بن طاهر الطبري القاضي العلامة الشافعي الفقيه الأصولي أحد أئمة المذهب وشيوخه، عُمّر مئة وسنتين، لم يختلّ عقله ولا تغيّر فهمه، يفتي مع الفقهاء ويستدرك عليهم الخطأ ويقضي إلى أن مات سنة (٤٥٠ هـ). انظر: «وفيات الأعيان» ٢/ ٥١٢.

(٥) «شرح اللمع»: ١/ ٤٣٥.

(٦) «شرح اللمع»: ٢/ ٧٨٣.

(٧) «شرح مختصر الروضة» للطوفي: : ٣/ ٣٢١.

وهذا النظر في طريق الاستدلال الأصولي قد نبّه إليه القرافي[1] حين أوضح أن مسائل أصول الفقه القطعية؛ تكون لمن استقرأ الأدلة من نصوص الكتاب والسنة، وما يحفّها من القرائن الحالية والسياقات اللفظية، ووقف على فتاوى الصحابة ومناظراتهم وأقضيتهم، وكذلك استدلالات من بعدهم من التابعين وأئمة الاجتهاد في مظانّ الاستدلال بتلك المسائل، وفي غير مظانّها من مصادر الشريعة الواسعة.

فمن حصَّل ذلك يقطع بكثير من القواعد الأصولية، غير أنه يتعذّر وضعه في كتاب، فما وضع في الكتب إلا ما تيسّر وضعه، وما ذلك إلا كشجاعة عليّ، وسخاء حاتم، لو لم نجد فيهما إلا حكاية موضوعة في كتاب واحد؛ لم يحصل لنا القطع، لكن القطع حاصل بكثرة الاستقراء والمطالعة التي لا يوجد مجموعها في كتاب واحد، فمن غفل عن هذا المدرك لا يحصل له إلا الظّنّ، فيتكلّم بما حصله، وذلك لا يقدح في قطعية المسألة[2].

فيكون مراد من يطلق قطعية الأصول مسلك الاستدلال على ما اتفق عليه من مسائل أصولية وهو أكثر مسائل الفنّ، وقد نصّ عليه القرافي حيث قال: (والحقّ أن مسائل أصول الفقه معلومة بالاستقراء التامّ من اللغات)[3]، ونسب هذا القول للتبريزي[4]، وقد ساق ذلك في سياق إثبات صيغ للعموم، وذكره في موضع آخر من كتبه في سياق إثبات

(١) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله الصنهاجي الأصل، المشهور بالقرافي، نسبته إلى القرافة محلّة الإمام الشافعي في مصر، فقيه مالكي، أصولي، مفسّر، ومشارك في علوم أخرى. له مصنفات جليلة، منها «الذخيرة» في الفقه، و«شرح محصول فخر الدين الرازي»، و«التنقيح» في «أصول الفقه»، و«أنوار البروق في أنواء الفروق». توفي سنة (٦٨٤ هـ). انظر: «الأعلام» ١/ ٩٤.

(٢) انظر: «نفائس الأصول» للقرافي: ١/ ١٤٧، ١٤٨، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي أيضاً: ٣٣٨، ٣٣٩.

(٣) «العقد المنظوم» لشهاب الدين القرافي: ١/ ٥٠٠.

(٤) هو أبو سعد مظفر بن أبي الخير محمد بن إسماعيل التبريزي، فقيه شافعي، تعلّم ببغداد، وأعاد بالمدرسة النظامية، وأفتى وناظر، له كتب منها: «سمط الفرائد» في الفقه، ثلاث مجلدات، و«المختصر في الفروع» لخصه من «الوجيز»، و «التنقيح» اختصر به «المحصول» في أصول الفقه، توفي سنة (٦٢١ هـ). «الأعلام» ٧/ ٢٥٧.

الإجماع، وجرى مثل هذا في كلام ابن قدامة(١) (٢).

والحقّ أن طريق ثبوت أكثر مسائل أصول الفقه هو ما بيّنه القرافي، وأن اتفاق المذاهب في هذه المسائل كثير، وأن المسائل التي لا تثبت بتكاثر الأدلة قليلة بين المذاهب، خاصة إذا أخرجنا مسائل الخلاف اللفظي، والخلاف في تفصيلات وتفريعات أصول المسائل.

المطلب الثاني: أهمية دراسة الخلاف الأصولي وعلم الأصول عموماً:

تأتي الإشارة إلى أهمية دراسة الخلاف الأصولي وعلم الأصول على العموم في النقاط الآتية:

أولاً: أصول الفقه أساس البناء التشريعي:

شريعة الإسلام تشتمل على أحكام بمقتضى مناهج استنباط من نصوصها، فمنهج الاستنباط هو سبيل تحصيل الأحكام، وعظمة الشريعة وإعجازها التشريعي الذي صوّره ابنُ القيّم(٣) بكونها: عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلّه في أرضه، وحكمته الدالّة عليه، وعلى صدق رسوله ﷺ أتمّ دلالة وأصدقها، وأنها عمود العالم، وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة(٤).

فإن هذا الإعجاز يتمثّل فيما أتت به من أحكام، وأيضاً فيما حوته من منهج

---

(١) هو موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الدمشقي الحنبلي، كان إماماً من أئمة المسلمين، وعلماً من أعلام الدين في العلم والعمل، بلغ درجة الاجتهاد، من مصنفاته «المغني» و«الكافي» و«المقنع» و«العمدة» في الفقه، وكتاب «روضة الناظر» في «أصول الفقه»، وله غيرها، كثير، توفي سنة: (٦٢٠ هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء» ٢٢/ ١٦٥.

(٢) «روضة الناظر وجنة المناظر» في «أصول الفقه» على مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن قدامة المقدسي: ٣١٨.

(٣) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي ثم الدمشقي، الفقيه الحنبلي، لازم شيخ الإسلام وأخذ عنه، وتفنّن في علوم الإسلام، وكان عارفاً بالتفسير وبأصول الدين وبالحديث ومعانيه وبالفقه وأصوله والعربية، وبعلم السلوك وكلام أهل التصوف، وله في ذلك كلّه اليد الطولى، من تصانيفه «زاد المعاد»، و«إعلام الموقعين» و«بدائع الفوائد» و«طريق السعادتين» و«الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» وغيرها، كثير، توفي: (٧٥١ هـ). انظر: «شذرات الذهب» ٨/ ٢٨٧.

(٤) «إعلام الموقعين» لابن القيّم: ٣/ ٣.

لاستخراج هذه الأحكام، فهذا المنهج هو أصول لفروعها وقواعد استخراج أحكامها، فتتجه مظاهرعظمة التشريع الإسلامي وكماله لأصول الاستنباط قبل أن يتّجه لفروع الأحكام.

وكل خصائص التشريع من شموليته وعمومه، وكونه تشريعاً خاتماً مهيمناً على ما سبق من شرائع، ناسخاً غير منسوخ بشرع بعده، كل هذا يجب أن يكون متوجّهاً إلى أصول بناء الفروع تماماً، توجّهه إلى الفروع نفسها، فالشرع بناء محكم من نصوص، وأصول استنباط منها، وفروع تستنبط.

وسبيل العلم بالشرع وفهم مقاصده وإدراك أسراره هو في معرفة الأصول قبل معرفة الفروع، وطريق ضبط الفروع لا يكون إلا بإحكام الأصول.

وقد عَدّ الإيجي(١) ذلك أحد مظاهر عناية الله بعباده؛ لعلمه بأن قوّتهم قاصرة عن ضبط أحكام الشرع لكثرتها، فكان ربطها بدلائل وأمارات، وتوفيقه لمن اصطفاهم من أهل العلم لاستنباطها، وأعانهم لتدوينها بعد أخذها من مآخذها ومناطها، ونظمها في قواعد كلية بها يتوصّل ومقدّمات منها يتوسّل في علم أصول الفقه(٢).

وقال الحَجْوي(٣): (ولما كان استيعاب جميع الفروع الفقهية وأعيان الوقائع الجزئية، والإحاطة بجميع أحكامها وإنزال شريعة بذلك، لا يَسَعهُ ديوان، ولا تطيقه حافظة الإنسان، مع جواز وقوعه عقلاً، لطف الله بنا فأنزل العمومات لتستنبط منها المسائل الخاصة بالاندراج، وأنزل المسائل الخاصة ليقاس عليها ما يماثلها في علّة الحكم أو يشابهها، ووكَّل إلى نبيّه تدريب الأمة على الاجتهاد والاستنباط؛ ليحصل لهم

(١) هو عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي القاضي الشافعي، كان إماماً في المعقول، قائماً بالأصول والعربية، من أشهر كتبه «شرح مختصر ابن الحاجب» في أصول الفقه، و«المواقف» في علم الكلام، توفي سنة (٧٥٦هـ). انظر: «الدرر الكامنة» ٣/ ١١٠.

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» لعضد الملّة عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: ١/ ١٥.

(٣) هو محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفلالي المالكي، من رجال العلم والحكم، له كتب أجلّها «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»، توفي (١٣٧٦ هـ). «الأعلام»: ٦/ ٩٦.

ثواب الاجتهاد الذي جعله من أفضل العبادات)[١].

ولذا لا مطمع في ضبط الفروع إلا بعد ضبط الأصول، أو كما قال ابن عبد البَرّ[٢]: (الفروع لا تحصى ولا تضبط إلا بضبط الأصول)[٣].

ويقول الزنجاني[٤]: (الفروع إنما تبنى على الأصول، وأن من لا يفهم كيفية الاستنباط ولا يهتدي إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأداتها التي هي أصول الفقه؛ لا يتّسع له المجال، ولا يمكنه التفريع عليها بحال؛ فإن المسائل الفرعية على اتساعها وبُعْد غاياتها لها أصول معلومة وأوضاع منظومة، ومن لم يعرف أصولها لم يحط بها علماً)[٥].

ولهذا قال القرافي: (لولا أصول الفقه لم يثبت من الشريعة قليل ولا كثير؛ فإن كل حكم شرعي لا بُدّ له من سبب موضوع ودليل يدلّ عليه وعلى سببه، فإذا ألغينا أصول الفقه، ألغينا الأدلة، فلا يبقى لنا حكم ولا سبب)[٦].

ثانياً: أصول الفقه أصل دراسة المذاهب الفقهية:

بسطت أحكام الشرع في مذاهب فقهية متعدّدة، حفظت على المسلمين شريعتهم على امتداد قرون الإسلام، وتركت ثروات فقهية ضخمة، ليس لأمة ميراث يقاربها أو يكاد، وكل مذهب منها لا يجوز تصوّره في مجموعة من الأحكام الفقهية، وإنما حقيقة المذهب أنه قواعد أصولية وأحكام فرعية، بنيت على هذه القواعد.

---

(١) «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»: للحجوي: ١/ ٢٢٥.

(٢) هو أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي المالكي الحافظ، أحد أعلام الأندلس، وكبير محدّثيها، كان متبّحراً في الفقه والعربية والحديث والتاريخ، له كتب كثيرة نافعة، منها: «التمهيد» و«الاستذكار» و«الاستيعاب في معرفة الصحابة»، و«جامع بيان العلم وفضله» وغيرها، توفي: (٤٦٣هـ)، وقيل (٤٥٨هـ). انظر: «وفيات الأعيان» ٧/ ٦٦، «شذرات الذهب» ٥/ ٢٦٦.

(٣) «التمهيد لما في «الموطأ» من المعاني والأسانيد» لابن عبد البَرّ: ١٤/ ٣٦٩.

(٤) هو شهاب الدين أبو المناقب محمود بن أحمد بن محمود الزنجاني، فقيه شافعي أصولي لغوي، استوطن بغداد، وولي فيها نيابة قضاء القضاة، من مؤلفاته «تخريج الفروع على الأصول» ومختصر «الصحاح» للجوهري، توفي: (٦٥٦ هـ). انظر: «الأعلام» ٧/ ١٦١.

(٥) «تخريج الفروع» لمحمود بن أحمد الزنجاني: ٣٤.

(٦) «نفائس الأصول» للقرافي: ١/ ١٠٠.

ومن الخطأ أن يكون التعامل مع المذهب الفقهي بمنأى عن دراسة قواعده الأصولية، بحيث يصبح القصد متوافراً على حفظ الأحكام الفقهية وجمعها، والصواب أن دراسة المذهب هي في تحقيق أصوله وتنقيح قواعده والإحاطة بمنهجه الأصولي، بذلك يكون السبيل الصحيح لتحصيل أحكامه ومعرفة فروعه، ويتسبّب الخروج عن هذا النهج أخطاء، منها أن ينسب للمذهب من الأحكام ما ليس منه، وكثيراً ما وقع ذلك في المذاهب المختلفة.

والعلم بأصول المذاهب هو البقاء الحقيقي لها؛ لأن أصول المذهب هي أساس فروعه، فكيف تحفظ الفروع دون أصول؟!، والعلم بالأصول يرجع إليه أسباب نموّ المذهب واتساعه، بحيث يكون وعاءً يحوي ما يفتقر إليه من أحكام للوفاء بما يستجدّ من نوازل فقهية.

ومعلوم أن إمام المذهب لم يتكلّم في كل مسألة، وإنما كان التوسّع الكبير للمذاهب نتاج تخريجات علمائها ومجتهديها الذين بَنَوا أحكاماً كثيرة على أصول إمامهم وقواعده،[١] وبهذا نمت المذاهب واتسع أُفُقها وامتدّ رحابها لكلّ ما يجد من نوازل[٢].

ثالثاً: أصول الفقه أساس الاجتهاد الفقهي:

أصول الفقه هو الركن الأعظم والدعامة الأساس التي يقوم عليها أمر الاجتهاد، فهو عند أهل العلم محكّ المجتهدين، وعليه تدور رحى الاجتهاد، ومعلوم أن الاجتهاد هو قوام تحقيق مناط علم الشرع في حياة الناس، فالشرع لم يأتِ بالتنصيص على الأحكام، وإنما إنشاء الأحكام من النصوص يكون على مقتضى فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام، وهذا يكون بالاجتهاد على مقتضى قواعد الأصول.

فالاجتهاد هو واسطة بين الشرع والخلق بترجمة نصوص الوحي إلى أحكام شرعية

(١) هذه التخريجات تنسب للمذهب ولا تنسب لإمامه، ولذلك يفرّق أصحاب المذاهب بين قول إمام المذهب وبين تخريجات مجتهديه، فيكون لكل منها اصطلاح. انظر «المجموع» للنووي: ١/ ٦٥.

(٢) خصّ الشيخ محمد أبو زهرة في كتبه عن أئمة المذاهب مسألة نموّ المذهب بعد إمامه بالذكر والبيان. انظر: «مالك»: ٤٦٦، «أبو حنيفة»: ٥١٤، وانظر: «حجة الله البالغة»: ٣٢١.

منزّلة على وقائع الناس، وهذا في الأصل المهمة التي أنيطت بالأنبياء، فالمجتهد في مقام الأنبياء، كما فصّله ابن السمعاني وابن القيّم والشاطبي[(١)(٢)].

ولهذا فالاجتهاد هو المنوط به بقاء ميراث النبوّة في الأرض، ولا بدَّ منه ما بقيت الشريعة، وفي بطلانه ذهاب العلم وضياع الفرائض واندراس الأحكام وتعطيل الشريعة، كما قرّره كثير من العلماء[(٣)].

ولزم منه أن يكون الاجتهاد فريضة على الأمة، وهذا محلّ اتفاق بين جميع المذاهب، ولا يمكن أن تنعدم هذه الفريضة؛ وإلّا عَمّ الأمةَ الخطأ والضلالة، وهي معصومة، كما هو مصرّح به عند أهل العلم حتى ذهب الطوفي[(٤)] إلى أن الأخبار النبويّة في عصمتها بلغت حدّ التواتر المعنوي[(٥)].

وأما كلام بعض أهل العلم بانعدام المجتهد المستقلّ كما قاله القَفَّال الشاشي والغزالي[(٦)] وابن الصلاح[(٧)]، فينبغي أن يتوجّه إلى منع إحداث مذهب جديد؛ لأن السلف قد استوعبوا أصول بناء المذاهب.

---

(١) «قواطع الأدلة» لابن السمعاني: ١/ ١٨، الموافقات: ٥/ ٢٥٧ وما بعدها.

(٢) ومن أدلة ذلك حديث أبي الدرداء رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (إن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورّثوا العلم). أخرجه أبو داود (٣/ ٣١٧) رقم (٣٦٤١) وابن ماجه (١/ ٨١) رقم (٢٢٣)، وأحمد (٥/ ١٩٦) رقرم (٢١٧١٥).

(٣) انظر: «الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض» للسيوطي: ص٣ وما بعدها.

(٤) هو نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي البغدادي الحنبلي الفقيه الأصولي، كان قويّ الحافظة والذكاء، شارك في علوم كثيرة، منها: اللغة والتفسير والأصول والعقيدة. له مؤلّفات كثيرة، منها: «شرح مختصر الروضة» و«بغية السائل في أمهات المسائل» في أصول الدين، و«الإكسير في قواعد التفسير»، توفي سنة (٧١٦هـ)، انظر: «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/ ٣٦٦، «شذرات الذهب» ٨/ ٧١.

(٥) «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٣/ ١٩، وانظر: «شرح تنقيح الفصول» للقرافي: ٢/ ٤٥، «مجموع الفتاوى» لابن تيمية: ٣٣/ ٢٨.

(٦) هو حجّة الإسلام زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي الشافعي، أحد الأعلام، كان أعجوبة زمانه، ولم يكن للطائفة الشافعية في نهاية عصره مثله، وصنّف الكتب المفيدة في عدّة فنون، منها في «أصول الفقه»: «المستصفى» و«المنخول»، وفي الفقه: «الوسيط» و«البسيط» و«الوجيز» و«الخلاصة»، توفي: (٥٠٥ هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء»: ١٩/ ٣٢٢.

(٧) هو عثمان بن عبد الرحمن الشَّهْرَزُوري الشافعي، برع في المذهب الشافعي وأصوله، وفي الحديث وعلومه، =

قال ابن المنيّر[(١)]: (إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدّمين متعذّر الوجود؛ لاستيعاب المتقدّمين سائر الأساليب)[(٢)].

وهذا هو الحقّ، إذ لا يستقيم أن يفوت الصحابة والتابعين وتابعيهم من أئمّة الاجتهاد شيء من قواعد التشريع، وهم أعلم الأمة بدين الله تعالى من حيث مقاصده وقواعده، وهم أهل اللغة التي بها نزل الوحي، وقد أهّلهم الله تعالى لحمل شريعته ونقلها لمن بعدهم، فكانوا أبرَّ الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأفقهها نفساً، وأشملها منهجاً، فيكون كل من جاء بعدهم تابعاً لسبيلهم في مناهج الاستنباط وقواعد الأصول.

ولم تنصرم القرون الأولى حتى أُصِّل كل ما يحتاجه المجتهدون من قواعد الفقه ومناهج الاستنباط، وهذا من أهمّ مظاهر حفظ الشريعة التي تكفّل به ربّ العالمين سبحانه وتعالى.

ولا يتوجّه ذلك لغلق باب الاجتهاد أو تضييق مداركه، بل هو تيسير له وفتح لأبوابه؛ تماماً كما أن في جمع روايات الأحاديث في القرون الأولى وتدوينها في مصنّفات السنة ما يعين في تيسير الاجتهاد، فيكون في جمع مناهج الاستنباط وتوافر قواعده وتدوين أصوله، تيسير سبيله، وتوفير أدواته، ودفع في تحصيله، حتى قال الشوكاني[(٣)]: (فالاجتهاد على المتأخّرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على المتقدّمين)[(٤)].

= وفي التفسير، وكان مشاركاً في عدّة علوم، من مصنفاته: «المفتي والمستفتي» و«مقدّمته» الشهيرة في مصطلح علوم الحديث. توفي سنة (٦٤٣ هـ). انظر: «وفيات الأعيان»: ٣/ ٢٤٣.

(١) هو ناصر الدين أحمد بن محمد بن منصور الإسكندري المالكي المعروف بابن المنيِّر. عالم مشارك في بعض العلوم كالنحو، والعربية، والأدب، والفقه، والأصول، والتفسير، والبلاغة. ولي قضاء الإسكندرية وخطابتها، له كتاب: «الانتصاف من الكشاف». توفي سنة (٦٨٣ هـ). انظر: «الديباج المذهب» ص١٣٢، «معجم المؤلفين» ٢/ ١٦١.

(٢) «البحر المحيط»: ٤/ ٥٦٧.

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد الشوكاني الصنعاني فقيه، أصولي مفسّر، محدّث، مؤرّخ، وله مشاركات في علوم كثيرة من تصانيفه «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول»، «فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير»، «الفوائد المجموعة في فني الأحاديث الموضوعة»، «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع» وغيرها، توفي (١٧٦٠هـ)، انظر «معجم المؤلفين»: ١١/ ٥٣.

(٤) «إرشاد الفحول»: ٢/ ٢١٤.

والمقصود أن علم أصول الفقه هو عمدة الاجتهاد في جميع سبله ومراتبه، وقد صرّح العلماء كالقرافي بتحريم الإقدام على الاستنباط بدون العلم بأصول الفقه لأن الاستنباط فرع معرفة أصول الفقه[١].

وأيضاً فإن الاختيار بين الآراء الخلافية مرجعه اعتماد قواعد الأصول، ولا يحلّ أن يكون مردّه إلى محض الهوى والتشهّي، قال الشاطبي: (المجتهد لا يجوز في حقّه اتباع الدليلين معاً، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح)[٢].

وقبله نفاه ابنُ تيمية عن جميع أئمة المسلمين، فقال: (الترجيح بمجرّد الاختيار بحيث إذا تكافأت عنده الأدلة يرجح بمجرّد إرادته واختياره، فهذا ليس قول أحد من أئمة الإسلام)[٣].

وأوضحه الشاطبي بأنه مناقض لمقصد وضع الشريعة؛ إذ الأصل الشرعي هو أن فائدة وضع الشريعة؛ إخراج المكلّف عن داعية هواه، وتخييره بين القولين بمجرّد التشهّي نقض لذلك الأصل، وهو غير جائز[٤].

وإذا كان علم أصول الفقه هو عمدة الاجتهاد، فمن حرّمه حرّم أصول العلم، حتى قال ابن السمعاني: (من لم يعرف أصول معاني الفقه لم يَنْجُ من مواقع التقليد، وعدّ من جملة العوامّ)[٥]، ومن هذا حاله لا يعتدّ بخلافه، كما نصّ عليه الجصّاص[٦] والسَّرخسي[٧][٨].

---

(١) «الفروق» للقرافي: ٣/ ٣٤٩، واسمه: «أنوار البروق في أنواء الفروق».

(٢) «الموافقات»: ٥/ ٧٦.

(٣) «مجموع الفتاوى»: ١٠/ ٤٧٢.

(٤) «الموافقات»: ٥/ ٧٧.

(٥) «قواطع الأدلة»: ١/ ١٨.

(٦) هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصّاص الحنفي الأصولي، انتهت إليه رئاسة الحنفية ببغداد، صاحب التصانيف منها: «أحكام القرآن»، و«شرح الجامع لمحمد بن الحسن»، و«شرح مختصر الكرخي»، و«شرح مختصر الطحاوي»، و«الفصول في الأصول»، توفي سنة (٣٧٠ هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء»: ١٦/ ٣٤٠.

(٧) هو شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل الحنفي، فقيه، أصولي، مناظر، متكلّم، من طبقة المجتهدين في المسائل، من مؤلفاته «المبسوط» و«النكت» و«الأصول»، توفي: (٤٨٣ هـ). انظر: «الأعلام» ٥/ ٣١٥.

(٨) «الفصول في الأصول» للجصاص: ٣/ ٢٩٦، «أصول السرخسي»: ١/ ٣١٢.

ولكن لا ينبغي أن يكون متّجه ذلك التهوين لشأن غير أصول الفقه من علوم الإسلام، وإنما يتجه هذا الكلام على أن مقصود العلم الشرعي معرفة أحكام الشريعة، والفارغ عن علم الأصول مقلّد في تلقّيها، يقارب في هذا حال العوامّ.

رابعاً: أصول الفقه ميزان ضبط الانحراف الفقهي:

إذا كان علم أصول الفقه هو ما يكشف عن مناهج الاستنباط ويرسم حدودها ويضع مسالكها، فإنه في ذلك عاصم عن تنكّب الصواب في طرقها، فهو يبين عن الطريق الصحيح ليسلكه المجتهد، ويميّز به الطريق المنحرف فيه، فيتحاشاه ويتجنّبه.

فيكون فضل علم الأصول في أن يحول دون تنكّب الجادّة، ولولا ذلك لقال كل من شاء ما شاء، ولكثرت الأباطيل التي ينسبها أصحابها إلى الفقه بدعوى الاستنباط من النصوص، فليس كل استنباط يكون معتبراً إلا ما كان له حظّ من قواعد الأصول الصحيحة، وليس كل ادعاء في فهم النصوص يكون اجتهاداً صحيحاً.

يقول ابن حزم[(١)]: (من الاستدلال ما يؤدّي إلى مذهب صحيح؛ إذا كان الاستدلال صحيحاً مرتّباً ترتيباً قويماً. . . . . ، وقد يوقع الاستدلال إذا كان فاسداً على مذهب فاسد)[(٢)].

ولهذا قسم الإمام المحقّق أبو إسحاق الشاطبي الاجتهاد قسمين، فقال: (الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان: أحدهما: الاجتهاد المعتبر شرعاً، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد.

والثاني: غير المعتبر، وهو الصادر عمّن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه؛ لأن حقيقته أنه رأي بمجرّد التشهّي والأغراض، وخَبْط في عماية، واتباع للهوى، فكل رأي

---

(١) هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري، إمام في المعقول والمنقول والأدب والشعر، نشأ شافعيًا، ثم انتقل إلى المذهب الظاهري وصار من أقوى داعميه، له مصنفات كثيرة، منها: «المحلى»، و«الإحكام في أصول الأحكام»، و«الفصل في الملل والنحل»، و«الإجماع» وغيرها. توفي: (٤٥٦هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء» ١٨/ ١٨٤.

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام»: ١/ ١٤.

صدر على هذا الوجه، فلا مرية في عدم اعتباره؛ لأنه ضدّ الحقّ الذي أنزل الله، كما قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩][١].

وقال صِدِّيق حسن خان[٢] عن علم أصول الفقه: (وفائدته: استنباط تلك الأحكام على وجه الصحة)[٣].

فعلم أصول الفقه بهذا هو الميزان الذي أقامه الشرع لتمحيص الاستنباط؛ حقّه من باطله، وصوابه من خطئه، فهو كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة: (علم الأصول ميزان بالنسبة للفقه، يضبط الفقيه ويمنعه من الخطأ في الاستنباط، ولأنه ميزان فإنه يتبين به الاستنباط الصحيح من الاستنباط الباطل)[٤].

ولهذا كان علم الأصول هو مرجع العلماء في زيف ما وقع في الفروع من أخطاء، يقول السرخسي: (الوقوف على الأصول معين على فهم ما هو الحقيقة في الفروع، ومرشد إلى ما وقع الإخلال به في بيان الفروع)[٥].

وبهذا يتّضح مراد الإمام ابن دقيق العيد[٦] في قوله: (أصول الفقه هو الذي يقضي ولا يقضى عليه)[٧].

---

(١) «الموافقات»: ٥/ ١٣١.

(٢) هو محمد صديق خان بن حسن بن علي القنوجي، أبو الطيب من رجال النهضة الإسلامية المجدّدين، له نيّف وستّون مصنّفاً بالعربية والفارسية والهندوسية، منها: «فتح البيان في مقاصد القرآن»، و«حصول المأمول من علم الأصول»، و«الروضة الندية»، توفي سنة: (١٣٠٧ هـ). «الأعلام»: ٦/ ١٦٧.

(٣) «أبجد العلوم» لصِدّيق حسن خان: ٢/ ٧٠. وهو في هذا ناقل عن حاجي خليفة. انظر: «كشف الظنون»: ١/ ٨١.

(٤) «أصول الفقه» للشيخ محمد أبي زهرة: ٨.

(٥) «أصول السرخسي»: ١/ ١٠.

(٦) هو تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب القشيري، المالكي، ثم الشافعي، كان متقناً لأصول الدين وأصول الفقه والنحو واللغة، واعتبر المجدّد على رأس المئة الثامنة، له تصانيف كثيرة، منها: «الإلمام في أحاديث الأحكام»، و«شرحه الإمام» و«شرح العمدة» و«الاقتراح في علوم الحديث»، توفي: (٧٠٢هـ). انظر: «شذرات الذهب»: ٦/ ٥.

(٧) «البحر المحيط»: ١/ ٥.

خامساً: أصول الفقه سبيل الذود عن أئمة الفقه:

بالعلم بمناهج العلماء في استنباط الأحكام تنكشف حقيقة ما وقع من صور الاختلاف بين العلماء، وتتبين أسبابه وتتّضح أصوله، وتبرز مناحي الفقه الإسلامي من اتساع جوانبه وتعدّد مدارسه ومذاهبه، فيملك أهل العلم بذلك سَعَة في مدارك الفهم وجوانب الفقه، وتعدّداً في الآراء، وثروة في الأقوال؛ تمدّهم بمدى واسع في الفهم، وخبرة كبيرة بالاستنباط، وتصوّرات رحبة في التعامل مع النصوص.

ولهذا اعتبرت معرفة الخلاف شرطاً لمن يريد التفقّه، قال سعيد بن أبي عَروبة[١]: (من لم يسمع الاختلاف، فلا تعدّه عالماً). وعن قَبِيْصَة بن عُقْبَة[٢] قال: (لا يفلح من لا يعرف اختلاف الناس)[٣].

قال الشاطبي: (وحاصله معرفة مواقع الخلاف، لا حفظ مجرّد الخلاف، ومعرفة ذلك إنما تحصل بما تقدم من النظر، فلا بدَّ منه لكلّ مجتهد)[٤].

فبيّن الشاطبي أن المراد بمعرفة الخلاف ليس بمحض حفظ الآراء، وإنما بمعرفة الأصول التي بني عليها، وهذا يكون بعلم أصول الفقه.

ومن فوائد الوقوف على اختلاف العلماء إدراك أسبابه؛ بما يتبيّن معه دفع ما قد يتوهمّه بعض من لا فقه له؛ من قدح في أقدار العلماء بما وقع بينهم من خلاف، أو دعوى تنقيصهم بتخطئة تعاملهم مع نصوص الشرع.

وقد وقع مثل هذا حين ادّعاه بعض المشتغلين بالحديث في الإمام أبي حنيفة رحمه الله بردّه الأخبار الصحيحة، والصواب أنه ما هو بردّ للحديث، وإنما هو فقهٌ فيه

---

(١) هو أبو النضر سعيد بن أبي عروبة مهران البصري العدوي بالولاء، ثقة مشهور، روى عن قتادة والحسن وابن سيرين وغيرهم. توفي سنة (١٥٦هـ) انظر: «تذكرة الحفاظ» ١/ ١٧٧.

(٢) هو أبو عامر قبيصة بن عقبة بن محمد بن سفيان الكوفي، الحافظ الثقة المكثر، روى له الجماعة، توفي سنة (٢١٥هـ) على الصحيح. «تهذيب التهذيب»: ٨ / ٣١٢ .

(٣) «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البرّ: ٢/ ١٠٥ .

(٤) «الموافقات»: ٥/ ١٢٣ .

عن قواعد وأصول تستلزم النظر في مختلف الأدلة، وإعمال أصول الاستنباط في فقهها. وهذا هو الاجتهاد المنوط بأهله من الأئمة، فمن أصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر.

كما ادّعى بعضهم أن الإمام مالكاً رحمه الله تعالى يسترسل في العمل بالمصالح المرسلة، فقد ذكر الزركشي(١) أن المحكيَّ عن مالك جواز العمل بالمصالح المرسلة مطلقاً، ونقل عن الجويني أنه أفرط في القول به.

ثم نقل عن أبي العزّ المقترح(٢) في حواشيه على «البرهان» قوله: إن هذا القول لم يصحّ نقله عن مالك، هكذا قاله أصحابه، وأنكره ابنُ شاس(٣)أيضاً في التحرير على الإمام، وقال:

أقواله تؤخذ من كتبه وكتب أصحابه لا من نقل الناقلين(٤).

وقد ادّعى أحد المعاصرين أن الإمام يقدّم المصلحة على النص(٥)، وهذا افتراء على الإمام مالك، فالنص هو ما يدور عليه اجتهاد العلماء ولا يخالفه أحد إلا بعذر.

يقول ابن تيمية: (إن أحداً من أئمّة الإسلام لا يخالف حديثاً صحيحاً بغير عذر، بل

---

(١) هو بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الزركشي الشافعي، الإمام العلامة المصنف المحرر، من مؤلفاته «البحر المحيط» في الأصول، جمع فيه جمعاً كثيراً لم يسبق إليه، وله «شرح جمع الجوامع»، و«سلاسل الذهب»، وصنف في الفقه والحديث وعلوم القرآن وغيرها، توفي: (٧٩٤هـ). انظر: «شذرات الذهب»: ٨/ ٥٧٢.

(٢) هو أبو العزّ تقي الدين مظفر بن عبد الله بن علي المصري الشافعي، كان إماماً كبيراً ديناً ورعاً، كثير الإفادة، له التصانيف في الفقه والأصول والخلاف، يلقب بالتقي المقترح؛ لأنه شرح كتاب «المقترح في المصطلح» للبروي شرحاً نفيساً، فاشتهر به، ومن كتبه «الأسرار العقلية في الكلمات النبوية» و«شرح الإرشاد في أصول الدين للجويني». توفي سنة (٦١٢ هـ). «طبقات الشافعية» للإسنوي ٢/ ٤٤٤، «طبقات الشافعية» لابن السبكي ٨/ ٣٧٢.

(٣) هو جمال الدين أبو محمد عبد الله بن نجم بن شاس الجذامي السعدي شيخ المالكية، كان من كبار الأئمة العاملين درّس بمصر، وصنّف كتاب «الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة» وضعه على ترتيب «الوجيز» للغزالي، توفي سنة (٦١٠ هـ) انظر: «سير أعلام النبلاء»: ٢٢/ ٩٨.

(٤) «البحر المحيط»: ٤/ ٣٧٨.

(٥) انظر هذه الدعوى والرّدّ عليها في كتاب «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي»: د/ حسين حامدص١٠٨ـ١٩٢.

لهم نحو من عشرين عذراً، مثل أن يكون أحدهم لم يبلغه الحديث، أو بلغه من وجهٍ لم يثق به، أولم يعتقد دلالته على الحكم، أو اعتقد أن الدليل قد عارضه ما هو أقوى منه، كالناسخ أو ما يدل على الناسخ، وأمثال ذلك.

والأعذار قد يكون العالم في بعضها مصيباً، فيكون له أجران، ويكون في بعضها مخطئاً بعد اجتهاده، فيثاب على اجتهاده، وخطؤه مغفور له؛ لقوله تعالى ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقد ثبت في الصحيح: أن الله تعالى استجاب هذا الدعاء وقال: قد فَعَلْتُ)[١].[٢]

وإدراك حقيقة هذه المسائل إنما تتجلّى بدراسة أصول الفقه؛ ليتعرّف طالب العلم على أصول الأئمّة وحقيقة آرائهم، بما يكشف له زيف ما ينسب إليهم مما يخالف أصولهم ومذهبهم، ثم يقتدر على دفع الدعاوى الباطلة عنهم التي لا تقوم إلا على الجهل بعلم الأصول.

سادساً: أصول الفقه أصل لعلوم الشرع وحماية لجنابه:

إذا كان علم أصول الفقه ما يرسم طريق الاستنباط للأحكام من النصوص على الوجه الصحيح، ويعصم الفقيه من تنكّب طريق الجادّة في الاستنباط ومن الخطأ في الاستدلال، ويكون له ميزاناً بين الصواب والخطأ في ذلك، فيميّز به ما كان صحيحاً على الجادّة وما كان فاسداً، ويعطي الفقيه القدرة على زيف الاستنباط الباطل، ومعرفة سبب الانحراف فيه، وكيفية الرَّدّ عليه وكشف عواره.

فإن هذه الفوائد لعلم أصول الفقه لا ينبغي أن تقتصر على مجال الأحكام الشرعية العملية، بل تشمل فقه النصوص في جميع الجوانب، سواء منها الجانب الفقهي، أم العقدي، أم الأخلاقي، أم غيرها.

فأصول الفقه هو سبيل فهم نصوص القرآن والسنة مهما كان تعلّق هذه النصوص،

---

(١) أخرجه مسلم (١/ ١١٦) رقم (١٢٦) كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق، والترمذي (٥/ ٢٢١) رقم (٢٩٩٢) أبواب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب: ومن تفسير سورة البقرة.

(٢) «مجموع الفتاوى»: ٢٠/ ٣٠٤ - ٣٠٥.

ولا يقتصر ذلك على ما سُمّي بآيات الأحكام وأحاديث الأحكام، وقد أحسن ابن تيمية حين قال: (إن المقصود من أصول الفقه أن يفقه مرادَ الله ورسوله بالكتاب والسنة)[(١)].

ويقول الشاطبي: (كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارِيّة)[(٢)].

فلم يقتصر في ضبط مسائل أصول الفقه على ما ينبني عليه فروع الفقه، بل أضاف إليه ما ينبني عليه الآداب الشرعية، أو كان عوناً على ذلك.

وحيث ذكر البزدوي الأصول قال: (أصول الشرع ثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع)، قال علاء الدين البخاري[(٣)] شارحاً: (وهذه الأدلّة سوى القياس لا تختصّ بالفقه، بل هي حجّة فيما سواه من أصول الدين، ولفظة الشرع أعمّ، ويطلق على أصول الدين كإطلاقه على فروعه، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ الآية [الشورى: ١٣]، فتكون إضافة الأصول إلى الشرع أعمّ فائدة وأكثر تعظيماً للأصول)[(٤)].

وفي مقدّمة كتابه في أصول الفقه قال الجصّاص: (فهذه فصول وأبواب في أصول الفقه تشتمل على معرفة طرق استنباط معاني القرآن، واستخراج دلائله، وأحكام ألفاظه)[(٥)].

فجعل موضوع علم الأصول معرفة طرق استنباط معاني القرآن، دون قصره على آيات الأحكام.

وهذا المعنى للفقه هو ما جاء به الشرع، حيث أسند القرآن والسنة الفقه للدين، ولم يخصّه بعلم فروع الأحكام، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

---

(١) «مجموع الفتاوى»: ٢٠/ ٤٩٦.

(٢) «الموافقات»: ١/ ٣٧.

(٣) هو علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، فقيه حنفي من علماء الأصول، له تصانيف منها «كشف الأسرار في شرح أصول البزدوي» و«شرح المنتخب الحسامي» توفي: (٧٣٠ هـ). «الأعلام»: ٤/ ١٣.

(٤) «أصول البزدوي بشرح كشف الأسرار»: ١/ ١٩.

(٥) «الفصول في الأصول»: ١/ ٤٠.

وفي الحديث عن معاوية ﵁ أن النبيَّ ﷺ قال: «مَن يُرِدِ اللهُ به خيراً يُفقّهه في الدين»[١]، قال الزرقاني[٢]: (ليعمّ فهم كلّ علم من علوم الدين)[٣].

وقد كان هذا المفهوم جليًّا لدى العلماء المتقدّمين، فكانوا يريدون بالفقه جميع أحكام الشرع، فيشمل أحكام الاعتقاد والأخلاق والآداب وحتى أعمال القلوب، وأما تخصيص الفقه بالأحكام الشرعية العملية فاصطلاح مُحدَث.

وقد قال الحليمي[٤] فيما نقله الزركشي في «البحر»: (إن تخصيص اسم الفقه بهذا الاصطلاح حادث. قال: والحقّ أن اسم الفقه يعمّ جميع الشريعة التي من جملتها ما يتوصّل به إلى معرفة الله ووحدانيته وتقديسه وسائر صفاته، وإلى معرفة أنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام، ومنها علم الأحوال والأخلاق والآداب والقيام بحقّ العبودية وغير ذلك). ثم قال الزركشي معقّباً: (ولهذا صنّف أبو حنيفة كتاباً في أصول الدين، وسمّاه «الفقه الأكبر»)[٥].

وهذا يفيد ما كان عليه العلماء المتقدّمون من رسوخ في العلم، ولابن رجب[٦] رسالة في «فضل علم السلف على علم الخلف»، ولذا أوصى الشاطبي طالبَ العلم أن

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ٢٥) رقم (٧١) كتاب العلم، باب: من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، ومسلم (٢/ ٧١٨) رقم (١٠٣٧) في الزكاة، باب النهي عن المسألة.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني نسبة إلى زرقان من قرى منوف بمصر، الأزهري المالكي من كبار المحدّثين بالديار المصرية، من كتبه «شرح البيقونية» و«شرح المواهب اللدنية» و«شرح موطأ الإمام مالك» توفي سنة (١١٢٢ هـ). انظر: «الأعلام»: ٦/ ١٨٤.

(٣) «شرح الزرقاني على الموطأ»: ٤/ ٣١٢.

(٤) هو أبو عبد الله الحسين بن محمد بن حليم الحليمي، أحد الأئمة وشيخ الشافعية فيما وراء النهر، وله وجوه حسنة في المذهب، ولي القضاء ببخارى، وصنّف كتاب «المنهج في شعب الإيمان»، توفي سنة (٤٠٣هـ). انظر «وفيات الأعيان» ٢/ ١٣٧.

(٥) «البحر المحيط»: ١/ ١٧.

(٦) هو زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي الحافظ من كتبه «شرح جامع الترمذي»، و«جامع العلوم والحكم» و«فضائل الشام» و«الاستخراج لأحكام الخراج» و«القواعد الفقهية» و«لطائف المعارف» و«فتح الباري شرح صحيح البخاري» لم يتمّه، و«ذيل طبقات الحنابلة» لابن أبي يعلى، توفي عام (٧٩٥هـ). «الدرر الكامنة» ١/ ٢٩٦.

يتحرّى كتب المتقدّمين من أهل العلم المراد؛ فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخّرين، فالمتأخّر لا يبلغ من الرسوخ في العلم ما بلغه المتقدّم[(١)].

ولما كان علم أصول الفقه هو أداة فهم نصوص الشرع في مختلف علومه؛ عدّ العلماء جهد الشافعي في وضعه علم أصول الفقه - وقد حكى الإسنوي[(٢)] الإجماع على أنه أول من صنّف في ذلك [(٣)] - من أجلّ الأعمال في الإسلام، قال أبو زرعة الرازي[(٤)]: (ما أعلم أحداً أعظم منّة على الإسلام من الشافعي)[(٥)].

وعلى هذا فعلم أصول الفقه هو أداة العلماء في جميع العلوم الشرعية المتعلّقة بفهم النصوص، وقد عدّوه أحد أدوات علم التفسير.

قال الشاطبي: (العلوم المضافة إلى القرآن تنقسم على أقسام: قسم هو كالأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه؛ كعلوم اللغة العربية التي لا بدَّ منها، وعلم القراءات، والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه)[(٦)].

وكذلك تفسير الحديث مرجعه لأهل العلم بأصول الفقه، ولذا كان الشافعي رحمه الله لعلوّ مرتبته في هذا العلم هو مرجع الناس في فهم الحديث، وقد قال أحمد بن حنبل: (لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث).[(٧)]، وقال الربيع بن سليمان[(٨)]: (كان

---

(١) «الموافقات»: ١/ ١٤٨، ١٤٩.

(٢) هو جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي الفقيه الأصولي المفسر عالم بالعربية، انتهت إليه رئاسة الشافعية، من مؤلفاته: «نهاية السول»، و«التمهيد في تخريج الفروع على الأصول»، و«زوائد الأصول»، و«طبقات الشافعية»، توفي: سنة (٧٧٢ هـ). انظر: «شذرات الذهب» ٨/ ٣٨٣.

(٣) «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول»: ٤٥.

(٤) هو عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ، القرشي مولاهم، المخزومي، أبو زرعة الرازي، الإمام الحافظ، أحد الأئمة الأعلام حفاظ الإسلام. قال الذهبي: وكان من أفراد الدهر حفظاً وذكاء وديناً وعلماً وعملاً. توفي سنة (٢٦٤ هـ). انظر: «تذكرة الحفاظ» ٢/ ٥٥٧.

(٥) «توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس» لابن حجر العسقلاني: ١٠١.

(٦) «الموافقات»: ٤/ ١٩٨.

(٧) «توالي التأسيس»: ٨٥.

(٨) هو أبو محمد الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن كامل المرادي، المصري، صاحب الإمام الشافعي، روى =

أصحاب الحديث لا يعرفون تفسير الحديث حتى جاء الشافعي).[١]

وكذلك نصوص الشرع المتعلّقة بمسائل الاعتقاد، فسبيل فهمها على الوجه الصحيح يفتقر إلى معرفة أصول الفقه، وقد كان ضلال المبتدعين مرجعه الانحراف في فهم النصوص، يقول ابن القيّم: (سوء الفهم عن الله ورسوله أصل كلّ بدعة وضلالة نشأت في الإسلام، بل هو أصل كلّ خطأ في الأصول والفروع).[٢]

ومنه شأن الخوارج حين حملوا ظواهر النصوص على سقيم فهمهم وضعف فقههم، وقد وصفهم النبيُّ ﷺ في حديث عليّ رضي الله عنه بقوله: (سفهاء الأحلام، يقولون من خيرِ قولِ البريّة، يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين كما يَمرقُ السهم من الرَّمِيَّة).[٣]

فمع قراءتهم للقرآن فقد أوتوا من قلّة الفهم، فليس لديهم ملكة الفقه في نفوسهم، ولذا لا يجاوز القرآن تراقيهم، وقد أتاهم عبد الله بن عباس رضي الله عنهما وناظرهم فيما يعتمدونه من آيات القرآن مبيناً الفهم المستقيم لما يستدلون به؛ حتى رجع أغلبهم، وبقي أهل الهوى، وقد حاربهم عليّ رضي الله عنه، وقصة مناظرة ابن عباس لهم مشهورة.[٤]

ولما كان أصول الفقه هو العاصم من ضلال الفهم في مسائل الدين، كان المتقدّمون في هذا العلم هم من يناط بهم نصرة الحقّ، فيدفعون باستقامة فقههم وحسن أفهامهم وسلامة أنظارهم تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.

فالشافعي وهو واضع علم الأصول كان له من الذود عن شبهات المضلّين خاصّة في

= أكثر كتبه، وأثنى عليه الشافعي خيراً، وصارت الرواحل تشدّ إليه من أقطار الأرض لسماع كتب الشافعي منه. توفي سنة (٢٧٠ هـ). انظر: «وفيات الأعيان» ١/ ٢٩١.

(١) «توالي التأسيس»: ٩٢.

(٢) «الروح» لابن القيّم: ٦٣.

(٣) أخرجه البخاري في أكثر من موضع منها (٦/ ١٩٧)رقم (٥٠٥٨) في فضائل القرآن، باب إثم من راءى بقراءة القرآن أو تأكّل به، ومسلم (٢/ ٧٤٦) رقم (١٠٦٦) في الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج.

(٤) انظر: «مصنف عبد الرزاق» (١٠/ ١٥٧)، «مستدرك الحاكم» (٢/ ١٦٤)، «المعجم الكبير» للطبراني (١٠/ ٢٥٧)، «سنن البيهقي» (٨/ ١٧٩).

نصرة السنة ما جعله يعرف بلقب: ناصر الحديث.[١]

والباقلاني الأصولي البارع ترجمه الذهبي[٢] بأنه مقدم الأصوليين، ووسمه العطَّار في «حاشيته على المحلّي» بـ: حبر الأصول[٣]، ونَعتَه القرافي بـ: شيخ الأصوليين[٤]، وقال الزركشي عن كتابه «التقريب والإرشاد»: (وهو أجلّ كتاب صنّف في هذا العلم مطلقاً)[٥]، وقد حمل راية الذَّبّ عن الإسلام، وذكر القاضي عياض[٦] في ترجمته أنه الملقّب بـ: شيخ السنة، ولسان الأمة، وأنه كان حصناً من حصون المسلمين، وما سُرّ أهل البدع بشيء كسرورهم بموته، وقال عنه الدارقطني[٧]: (أبو بكر ابن الطيب، نصر السنة، وقمع المعتزلة)[٨].

وكذا شيخ الإسلام ابن تيمية والإمام الشاطبي وغيرهم من أهل الأصول كان لهم اليد الطولى في حماية جناب الإسلام ودفع أباطيل المضلّين وافتراء المعاندين.

---

(١) «تهذيب الكمال» ٢٤/ ٣٧٤، «سيرأعلام النبلاء» : ١٠/ ٥.

(٢) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، الحافظ المؤرّخ العلامة المحقّق، لقب بمؤرّخ الإسلام، وله مصنفات كثيرة مشهورة، منها: «تاريخ الإسلام الكبير»، و«سير أعلام النبلاء»، و«ميزان الاعتدال»، توفي سنة (٧٤٨ هـ) انظر: «شذرات الذهب» ٨/ ٢٦٤.

(٣) «حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع»: ٢/ ٢٤٣.

(٤) «الفروق» للقرافي: ٢/ ٤٤.

(٥) «البحر المحيط»: ١/ ٥.

(٦) هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي القاضي، عالم المغرب الحافظ، صنف التصانيف التي سارت بها الركبان، وبَعُدَ صيته، وكان إمام أهل الحديث في وقته، ولي قضاء سبتة ثم غرناطة، ومن مؤلفاته: «الشفاء» و«ترتيب المدارك»، و«إكمال المعلم شرح صحيح مسلم»، و«قواعد الإسلام»، و«الإلماع في ضبط الرواية وتقييد السماع»، وغيرها، توفي سنة (٥٤٤هـ). انظر: «الديباج المذهب»: ٤٦.

(٧) هو أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي البغدادي الدارقطني، الإمام الحافظ الكبير، إليه النهاية في معرفة الحديث وعلومه، وكان يدعى فيه أمير المؤمنين، وكان إماماً في القراءات والنحو، ومن مصنفاته: «السنن» و«العلل» و«الأفراد»، و«المختلف والمؤتلف» وغيرها، توفي سنة (٣٨٥ هـ). «سير أعلام النبلاء»: ١٦/ ٤٤٩.

(٨) «ترتيب المدارك»: ١/ ٤٨١.

وما أحوج الأمة في عصرنا إلى العلماء العدول يحملون علم أصول الفقه بدراسة واعية وفهم عميق، سلاحاً يذودون به عن حياض الشريعة أمام حملات الدعاوى المبطلة والشبهات المغرضة.

الباب الأول
دراسة لأشهر المسائل المعروفة
بالخلاف بين الحنفية
وجمهور الأصوليين

الفصل الأول: من مسائل الاختلاف في مباحث الكتاب والسنة

ويشتمل على خمسة مباحث

المبحث الأول: الاحتجاج بالقراءة الشاذة:

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: آراء العلماء في الاحتجاج بالقراءة الشاذة.

المطلب الثاني: أدلة المسألة.

المبحث الثاني: الخلاف في حكم الزيادة على النص،

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تناول الأصوليين الخلاف في المسألة.

المطلب الثاني: أدلة الفريقين.

الفصل الأول:
من مسائل الخلاف في مباحث الكتاب والسنة

القرآن الكريم والسنة النبوية مرجعية الإسلام في هديه وشرائعه، وقد تقرّر كما يقول الشاطبي أن الكتاب (كلية الشريعة، وعمدة الملّة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسّك بشيء يخالفه، وهذا كلّه لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة)(١).

وفي القرآن أصل كل شيء يحتاج إليه من الأمر والنهي، والحلال والحرام، والحدود والأحكام، ورحم الله الإمام الشافعي حيث قال: (فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها)(٢).

والسنة النبوية هي تِلْو القرآن وقسيمته، بها بيان القرآن، وفيها تفصيل هدي الإسلام، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [النساء: ١١٣]، قال غير واحد من العلماء منهم يحيى بن أبي كثير(٣) وقتادة والشافعي وغيرهم: (الحكمة هي السنة)(٤)، وفي الحديث أن النبي ﷺ قال: «ألا إني أوتيت الكتاب، ومثله معه»(٥).

وتعدّ بعض مسائل خبر الواحد من أوضح معالم الاختلاف في مسلك المنهج الأصولي بين الحنفية وجمهور الأصوليين، ويأتي تناول أبرز مسائل الاختلاف في مباحث الكتاب والسنة في المباحث التالية:

---

(١) «الموافقات»: ٤/ ١٤٤.

(٢) «الرسالة للإمام الشافعي: ١٩.

(٣) هو أبو نصر يحيى بن أبي كثير الطائي مولاهم اليمامي الإمام الحافظ، أحد الأعلام، قال شعبة: يحيى بن أبي كثير أحسن حديثاً من الزهري. توفي سنة (١٢٩هـ). «سير أعلام النبلاء»: ٦/ ٢٨.

(٤) «تفسير الطبري»: ٣/ ٨٧، ٨٨، ٦/ ٤٢٣، واسمه: «جامع البيان في تأويل القرآن» لمحمد بن جرير الطبري؛ «الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي: ١/ ٢٥٩، «مجموع الفتاوى»: ١/ ٦، «تفسير ابن كثير»: ١/ ٤٤٤، ٤٤٥.

(٥) أخرجه أحمد (٢٨/ ٤١٠) رقم (١٧١٧٣)، وأبو داود (٤/ ٢٠٠) رقم (٤٦٠٤) في كتاب السنة، باب في لزوم السنة.

المبحث الأول:

الخلاف في الاحتجاج بالقراءة الشاذة:

من المسائل التي جعل بعض المصنّفين فيها الخلاف بين الحنفية والجمهور مسألة حكم العمل بالشاذّ، وتأتي دراسة ذلك في مقدّمة ومطلبين:

مقدّمة: المراد بالقراءة الشاذة:

مسألة الاحتجاج بالقراءة الشاذة تناولها الأصوليون في مباحث الكتاب، وذلك يتماشى وأنهم درسوها من حيث موقعها من القراءة القرآنية، ثم تناولوا حكم جواز القراءة بها قرآناً، ويثلثون بحكم الاحتجاج بها محلّ هذا البحث، وقبل عرض موقف العلماء من الاحتجاج بالقراءة الشاذة تأتي الإشارة للمراد بها.

والمقرّر أن القراءة المعتبرة عند أهل العلم هي المقطوع بها قرآناً، وبعض أهل العلم كابن الحاجب[(١)] اقتصر في القراءات المقطوع بها على السبع[(٢)] وتبعه النووي[(٣)].

وقد نقل الإجماع على تواترها غير واحد من أهل العلم منهم أبو الحسن السخاوي[(٤)]، [(٥)]، والنووي[(٦)].

---

(١) هو جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر الكردي الأسنائي نسبة إلى بلدة بصعيد مصر، الفقيه المالكي، النحوي الأصولي المقرئ صاحب التصانيف، منها «منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل»، و«مختصره»، و«جامع الأمهات» في فروع الفقه المالكي، و«الإيضاح شرح المفصل للزمخشري»، و«الكافية» في النحو، توفي: (٦٤٦ هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء»: ٢٣/ ٢٦٥، «شذرات الذهب» ٧/ ٤٠٥

(٢) «مختصر المنتهى بشرح رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» لابن السبكي: ٢/ ٩١.

(٣) «التبيان في آداب حملة القرآن»: ٩٧.

(٤) هو ركن الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الصمد الهمداني المصري السخاوي شيخ مشايخ الإقراء بدمشق،كان إماماً علامة محققاً مقرئاً مجوّداً بصيراً بالقراءات وعللها، إماماً في كثير من علوم اللغة والشرع، أقرأ الناس نيّفاً وأربعين سنة بجامع دمشق، وألّف من الكتب «شرح الشاطبية» و«جمال القُرّاء وكمال الإقراء» وهو من أجلّ الكتب، وكتاب «المفضل في شرح المفصل» وغيرها، توفي سنة (٦٤٣ هـ). انظر: «غاية النهاية في طبقات القراء»: ١/ ٥٦٨.

(٥) «منجد المقرئين» لابن الجزري: ٢١٠.

(٦) «التبيان»: ٩٧.

وبعض العلماء يرى خطأ قصر المتواتر من القراءات على السبع منها، وقد ذكر ابن الجزري أن شُبهة من حَصَر القراءات المعتبرة في السبع حملهم حديث: «أُنزلَ القرآن على سبعة أحرف»(١) على ذلك، وأول من جمع القراءات السبع ابنُ مجاهد، فظنَّ من نظر في عمله أنه يتأوّل بذلك الحديث(٢)، والأمر غير هذا فقد أضاف العلماء ثلاث قراءات أُخَر؛ هي قراءة أبي جعفر(٣)، وقراءة يعقوب(٤)، وقراءة خَلَف(٥)، وقد ذكر البغوي(٦) الإجماع على جواز القراءة بها.(٧)

وقال ابن السبكي: (القول بأن القراءات الثلاث غير متواترة في غاية السقوط، ولا يصحّ القول به عمّن يعتبر قوله في الدين).(٨)

وقال: (القراءات السبع التي اقتصر عليها الشاطبيُّ، والثلاث التي هي قراءة أبي جعفر وقراءة يعقوب وقراءة خلف، متواترة معلومة من الدين بالضرورة).(٩)

---

(١) أخرجه البخاري (٦/ ١٨٤) رقم (٤٩٩٢) باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، ومسلم (١/ ٢٦٠) رقم (٨١٨) باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه وغيرهما، عن عمر بن الخطاب ﷺ بلفظ: «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤا ما تيسر منه» وحكم عليه أهل العلم بالتواتر منهم أبو عبيد القاسم بن سلام رحمه الله.

(٢) «النشر في القراءات العشر»: ٣٦.

(٣) هو أبو جعفر يزيد بن القعقاع أحد القراء العشرة، مدني مشهور رفيع الذكر، اختلفوا في تاريخ وفاته، فقيل: سنة (١٢٧هـ) وقيل غير ذلك. انظر: «معرفة القراء الكبار» ١/ ٤٢.

(٤) هو أبو محمد يعقوب بن إسحاق الحضرمي أحد القراء العشرة، إمام أهل البصرة ومقرؤها في عصره، توفي في ذي الحجة سنة (٢٠٥هـ). «معرفة القراء الكبار» ١/ ٩٤.

(٥) هو أبو محمد خَلَف بن هشام بن ثعلب، وقيل: ابن طالب بن غراب، البغدادي أحد الأئمة الأعلام ومن القراء العشرة، توفي في جمادى الآخرة، سنة (٢٢٩هـ). «معرفة القراء الكبار» ١/ ١٢٤.

(٦) هو محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، الإمام العلامة القدوة الحافظ، كان على منهاج السلف حالاً وعقداً، وله القَدَم الراسخ في التفسير، والباع المديد في الفقه، صاحب التصانيف، «كشرح السنة» و«معالم التنزيل» و«المصابيح» و«التهذيب في المذهب» و«الجمع بين الصحيحين» وغيرها توفي عام: (٥١٠ هـ). «سير أعلام النبلاء» ١٩/ ٤٣٩.

(٧) تفسير البغوي: ١/ ٣٨، واسمه: «معالم التنزيل في تفسير القرآن» لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، وانظر: «التحبير» للمرداوي ٣/ ١٣٨٧.

(٨) «منع الموانع» لابن السبكي: ٣٥٠.

(٩) «النشر»: ٤٦.

والقراءة الشاذة محلّ بحث أهل الأصول في الاحتجاج بها ليست كل ما لم يصحّ قرآناً، وإنما ما لم يقطع بكونه قرآناً، وذلك لعدم تواتره، فتكون قرآنيته ظنية غير مقطوع بها، أما ما لم يصحّ سنده أو ثبت كونه غير قرآن، فلا يدخل في القراءة الشاذة.

فلا يندرج في سبيل مسألتنا ما لم يثبت سنده، فهذا لا اعتبار به باتفاق، وكذا ما ثبت كونه قول صحابي على سبيل التفسير مثلاً وليس قراءة له، فهذا محلّ دراسته حجّيّة قول الصحابي.

المطلب الأول: آراء العلماء في الاحتجاج بالقراءة الشاذة

الفرع الأول: عرض الأصوليين الخلاف في الاحتجاج بالقراءة الشاذة:

حكى كثير من الأصوليين الخلاف في مسألة حكم الاحتجاج بالشاذ، فنسبوا القول بحجيتها للحنفية ويوافقهم الحنابلة، ويخالفهم المالكية والشافعية، وقد جرى حكاية ذلك عند أصوليين من المذاهب الأربعة في أكثر من مصنّف أصولي.

قال الآمدي(١): (واختلفوا فيما نقل إلينا منه آحاداً كمصحف ابن مسعود وغيره، أنه هل يكون حجّة أم لا؟، فنفاه الشافعي، وأثبته أبو حنيفة، وبنى عليه وجوب التتابع في صوم اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه من قوله: فصيام ثلاثة أيام متتابعات).(٢)

وقال ابن الهمام الحنفي(٣): (القراءة الشاذة حجّة ظنية، خلافاً للشافعي).(٤)

---

(١) هو أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي المعروف بسيف الدين الآمدي؛ نسبة إلى بلدة ولادته: آمد، بديار بكر، تفقه على المذهب الحنبلي، ثم صار شافعيًّا، وهو أصولي، من تصانيفه: «الإحكام في أصول الأحكام»، «منتهى السؤل في علم الأصول» وهو مختصر لكتابه «الإحكام»، وفي علم الكلام له: «أبكار الأفكار» توفي (٦٣١هـ). انظر: «وفيات الأعيان» ٣/ ٢٩٣.

(٢) «الإحكام» للآمدي: ١/ ٢١٢، ٢١٣.

(٣) هو كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي الإسكندري، المعروف بابن الهمام، من أئمة الحنفية، عارف بأصول الديانات والتفسير والفرائض والفقه، وكان شيخ الشيوخ بالخانقاه الشيخونية بمصر، من كتبه: «فتح القدير في شرح الهداية»، في فقه الحنفية، و«التحرير في أصول الفقه» وغيرهما. انظر: «الأعلام» ٦/ ٢٥٥.

(٤) «التحرير بشرح التقرير والتحبير»: ٢/ ٢١٦، «التحرير بشرح تيسير التحرير»: ٣/ ٩.

وقال الطوفي من الحنابلة شارحاً قولَ ابن قدامة: المنقول آحاداً، نحو: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»: (حجة عندنا وعند أبي حنيفة، خلافاً للباقين منهم مالك والشافعي).(١)

وقال شارح «مراقي الصعود» من المالكية: (كما لا يجوز القراءة بالشاذ لا يجوز الاحتجاج به ولا العمل في الأحكام الشرعية، ولذا لم يوجب مالك ولا الشافعي في كفارة اليمين بالله تعالى التتابع مع قراءة ابن مسعود: فصيام ثلاثة أيام متتابعات).(٢)

وأرى أن التوصيف السابق للخلاف في هذه المسألة فيه نظر، ويحتاج إلى دراسة وتحقيق.

الفرع الثاني: تحقيق مذاهب الأئمة في الاحتجاج بالقراءة الشاذة:

أعرض لمذاهب الأئمة فيما يلي:

أولاً: مذهب الحنفية:

مذهب الحنفية الاحتجاج بالقراءة الشاذة، لم تختلف كتب الأصوليين من الحنفية في نسبة ذلك(٣) ونقلته كتب الأصوليين من غير الحنفية.(٤)

غير أن الزركشي ذكر اشتراط الشهرة في القراءة الشاذة للعمل بها، نقلاً عن أبي زيد الدبّوسي والسرخسي، ولهذا لم يعملوا بقراءة أُبّي بن كعب ﷺ: (فعدّة من أيام أخر متتابعة)؛ لأنها قراءة شاذة غير مشهورة، وبمثلها لا يثبت الزيادة على النص؛ لأن الزيادة عندهم تثبت بالخبر المشهور، كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين: (فصيام ثلاثة

---

(١) «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٢/ ٢٥.

(٢) «نشر البنود على مراقي الصعود» لعبد الله بن إبراهيم العلوي: ١/ ٨٣.

(٣) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٨١، «التقرير والتحبير»: ٢/ ٢١٦، «تيسير التحرير»: ٣/ ٩، «فصول البدائع في أصول الشرائع»: شمس الدين محمد بن حمزة الفناري: ٢/ ٦، «فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت» لعبد العلي اللكنوي: ٢/ ١٩.

(٤) «البحر المحيط»: ١/ ٣٨٥، «الإحكام» للآمدي: ١/ ٢١٣، «القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام: ١٥٥، «المختصر» في أصول الفقه: ٧٢، «نشر البنود على مراقي الصعود» لعبد الله بن إبراهيم العلوي: ١/ ٨٣.

أيام متتابعات)، فقد كانت مشهورة في زمن أبي حنيفة.[(١)]

وعلى هذا فالقراءة الشاذة عند الحنفية تجري مجرى خبر الواحد عندهم، فيحتجّ بها ولكن لا يثبت بها الزيادة على النص إلا إذا بلغت حدّ المشهور.

ثانياً: مذهب المالكية:

وقع الخلاف عند المالكية في حكاية المذهب في القراءة الشاذة، فنقل الزركشي عن الأبياري[(٢)] في «شرح البرهان» أن المشهور من مذهب مالك عدم الاحتجاج بها[(٣)]، وبذلك قال حُلُولو[(٤)][(٥)]، وذكره من المالكية مذهباً لمالك القاضي عياض[(٦)]، حيث جعله مذهب الجمهور، كما نقله عنه العيني[(٧)][(٨)]، وهو ما جاء عند شُرّاحي

---

(١) «البحر المحيط»: ١/ ٣٨٥، «البحر الرائق شرح كنز الدقائق» لابن نجيم: ٤/ ٣١٥، «تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق» لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي: ٣/ ١١٣.

(٢) هو شمس الدين أبو الحسن علي بن إسماعيل بن علي بن عطية الأبياري، وأبيار بلدة بمديرية الغربية بمصر، فقيه مالكي وأصولي محدّث، كان من العلماء الأعلام، وأئمة الإسلام، بارعاً في علوم شتى، وكان صاحب دعوة مجابة، له مصنفات كثيرة، منها: «شرح البرهان لإمام الحرمين» في الأصول، و«سفينة النجاة على مسلك إحياء علوم الدين للغزالي» توفي سنة (٦١٨ هـ). انظر: «الديباج المذهب»: ١٢١.

(٣) «البحر المحيط»: ١/ ٣٨٤.

(٤) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن موسى الزليطني القيرواني، المعروف بـ«حُلُولو»، مالكي عالم بالأصول، من كتبه: «الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع»، و«التوضيح في شرح التنقيح» و«شرح مختصر خليل»، توفي (٨٩٨ هـ). «الأعلام»: ١/ ١٤٧.

(٥) «الضياء اللامع شرح جمع الجوامع» لأبي العباس أحمد بن عبد الرحمن الشهير بحلولو: ٢/ ٤٩.

(٦) هو القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض الأندلسي، ثم السبتي المالكي الإمام العلامة الحافظ الأوحد استبحر من العلوم، وجمع وألّف، وسارت بتصانيفه الركبان، له كتاب «الشفا في شرف المصطفى» و«ترتيب المدارك» و«تقريب المسالك في ذكر فقهاء مذهب مالك» و«الإكمال في شرح صحيح مسلم» كمل به كتاب «المعلم» للمازري، و«مشارق الأنوار في تفسير غريب الحديث»، وكتاب «التنبيهات» فيه فوائد وغرائب، توفي عام (٥٤٤ هـ). «سير أعلام النبلاء» ٢٠/ ٢١٢.

(٧) هو بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد العيني الحنفي، علامة من كبار المحدثين، وفقيه ومؤرخ، ولي في القاهرة الحسبة وقضاء الحنفية، ونظر السجون ثم صرف عن وظائفه، وعكف على التدريس والتصنيف إلى أن توفي بالقاهرة. من كتبه «عمدة القاري في شرح البخاري» و«مغاني الأخيار في رجال معاني الآثار» و«البناية في شرح الهداية» في فقه الحنفية، وغيرها، توفي عام (٨٥٥ هـ). «الأعلام» ٧/ ١٦٣.

(٨) «عمدة القاري شرح صحيح البخاري» لبدر الدين محمود بن أحمد العيني: ٢/ ٢٠٢.

«مراقي الصعود».[(١)]

و نقله آخرون من غير المالكية كالطوفي في «شرح مختصر الروضة».[(٢)]

ونقله الباجي[(٣)] عن الباقلاني وصحّحه[(٤)]، وصرّح به أبو بكر ابن العربي[(٥)] حيث قال: (والقراءة الشاذة لا ينبني عليها حكم؛ لأنه لم يثبت لها أصل).[(٦)]

بيد أن ابن عبد البرّ نقل قول مالك: (وأحبّ إليّ أن يكون ما سمّى الله في القرآن يصام متتابعاً)، ثم قال: (وفيه جواز الاحتجاج من القراءات بما ليس في مصحف عثمان إذا لم يكن في مصحف عثمان ما يدفعها، وهذا جائز عند جمهور العلماء، وهو عندهم يجري مجرى خبر الواحد في الاحتجاج به للعمل بما يقتضيه معناه).[(٧)]

وقد نقل الزرقاني كلام ابن عبد البرّ وكلام الباجي دون تعقيب.[(٨)]

ونقل الزركشي عن أبي العباس القرطبي[(٩)] شارح «مسلم» أن عدم احتجاج المالكية

---

(١) «نشر البنود»: ١/ ٨٣، «نثر البنود»: ١/ ٩٣.

(٢) «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٢٥.

(٣) هو أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، نسبة إلى باجة بالأندلس، من كبار المالكية، وأحد الأئمة الأعلام في الحديث والفقه والمناظرة والأصول، ولي القضاء في الأندلس، وأخذ عن علماء المشرق والمغرب، له مؤلفات كثيرة منها: «إحكام الفصول في أحكام الأصول» و«الإشارة» في أصول الفقه، و«المنهاج في ترتيب الحجاج» و«المنتقى شرح الموطأ» وغيرها، توفي سنة (٤٧٤هـ). انظر: «ترتيب المدارك» ٤/ ٨٠٢، و«فيات الأعيان» ٢/ ٢٠٨.

(٤) «المنتقى شرح الموطأ»: ٢/ ٦٠.

(٥) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد الأندلسي الإشبيلي المالكي، الإمام العلامة، الحافظ القاضي، من آثاره: «أحكام القرآن» و«العواصم من القواصم» و«عارضة الأحوذي»، وغيرها، توفي سنة (٥٤٣ هـ). «سير أعلام النبلاء»: ٢٠/ ١٩٧.

(٦) «أحكام القرآن»: ١/ ١١٣.

(٧) «الاستذكار»: ٣/ ٣٥٠.

(٨) «شرح الزرقاني على الموطأ»: ٢/ ٢٥١.

(٩) هو أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي الأنصاري، نزيل الإسكندرية، عرف بابن المزين، أحد الأئمة المشهورين من أعيان فقهاء المالكية، له كتاب «المفهم في شرح مختصر مسلم» وهو من أجلّ الكتب، وهو شيخ أبي عبد الله القرطبي صاحب التفسير، توفي سنة (٦٥٦ هـ)، وكتابه في الأصول ذكره كثيراً في «المفهم» ونقل عنه الزركشي. انظر: «نفح الطيب» ٢/ ٦١٥، «الديباج المذهب»: ٦٨.

بالقراءة الشاذة فيما إذا لم يصرّح الراوي بسماعها، فإن صرّح بسماعها من النبيّ ﷺ فاختلفوا، والأولى الاحتجاج بها، تنزيلاً لها منزلة الخبر[١]، قلت: وذكره أبو عبد الله القرطبي[٢] صاحب التفسير في مقدّمة تفسيره.[٣]

والذي يظهر لي أن الراجح عند المالكية الاحتجاج بالقراءة الشاذة، كما قاله ابن عبد البرّ وأبو العباس القرطبي، ولذا روى مالك في «الموطأ» عن عبد الله بن دينار أنه قال: سمعت عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما قرأ: (يا أيّها النبيُّ إذا طلّقتم النساء فطلقوهنَّ لِقُبُل عدّتهنَّ)، قال مالك: يعني بذلك أن يطلّق في كل طهر مرَّةً[٤]، فاعتمد قراءة ابن عمر رضي الله عنهما الشاذة.

وروى أيضاً في موطئه قراءة ابن مسعود رضي الله عنه: (متتابعات)، وهو وإن لم يقل بوجوب التتابع، فقد قال باستحبابه.

وقد اعتمدوا القراءة الشاذة في قوله تعالى: (وله أخ أو أخت من أمّ)، وهي مروية عن ابن مسعود رضي الله عنه وغيره في تفسير الكلالة.

وعقّب الصاوي[٥] قائلاً: (والقراءة الشاذة يستدلّ بها على ثبوت الأحكام؛ لكونها بمنزلة الأحاديث الصحيحة التي ثبتت بالآحاد).[٦]

---

(١) «البحر المحيط»: ١/ ٣٨٧.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي المالكي، من كبار المفسرين، رحل إلى الشرق، واستقرّ بمنية ابن خصيب في شمالي أسيوط، بمصروتوفي فيها، من كتبه «الجامع لأحكام القرآن» و«الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى» و«التذكرة بأحوال الموتى وأحوال الآخرة» توفي عام (٦٧١هـ). «الأعلام» ٥/ ٣٢٢.

(٣) «تفسير القرطبي»: ١/ ٤٧.

(٤) «موطأ مالك» ت: عبد الباقي: ٢/ ٥٨٧، وانظر: «المدونة»: ٢/ ٤.

(٥) هو أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي نسبته إلى (صاء الحجر) في إقليم الغربية بمصر، فقيه مالكي، توفي بالمدينة المنورة، من كتبه: «حاشية على تفسير الجلالين» و«حاشية على شرح الدردير»، توفي عام: (١٢٤١ هـ). «الأعلام»: ١/ ٢٤٦.

(٦) «بلغة السالك لأقرب المسالك» المعروف «بحاشية الصاوي على الشرح الصغير»: أحمد بن محمد الصاوي: ٤/ ٣٤٥، وانظر: «سبل السلام» للصنعاني: ٣/ ٢١٧.

وقد رجّحه مذهباً لمالك أيضاً الولاتي[١] معتمداً على اعتداد مالك بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: (فاقطعوا أيمانهما).[٢]

غير أن شرط ذلك ثبوتها قراءة، وما نقله الزركشي عن أبي العباس القرطبي أن المراد بثبوتها أن يصرّح الراوي بسماعها من النبيّ ﷺ يفتقر للبيان، فإن ذكر الروايات القرآنية يكتفى بكونها قراءة استغناء عن التصريح بسماعها من النبيّ ﷺ، فيكون المراد ألا تكون تفسيراً عن الصحابي، فما كان تفسيراً فهو قول صحابي، وما نقل قرآناً آحاداً عن الصحابي يجري عندهم مجرى خبر الواحد.

ثالثاً: مذهب الشافعية:

وأما الشافعي فقد أخطأ عليه بعض الشافعية، فذكر الجويني أن ظاهر مذهب الشافعي عدم الاحتجاج بالشاذ، قال الجويني: (ظاهر مذهب الشافعي أن القراءة الشاذة التي لم تنقل تواتراً لا يسوغ الاحتجاج بها، ولا تنزل منزلة الخبر الذي ينقله آحاد من الثقات).[٣]

وقد تبع الجوينيَّ فيه عددٌ من الشافعية.

قال الزركشي: (وتبعه أبو نصر ابن القشيري[٤] والغزالي في «المنخول» وإلكيا

---

(١) هو محمد يحيى بن محمد المختار بن الطالب عبد الله الشنقيطي الولاتي نسبته إلى مدينة ولاتة ببلاد الحوض، عالم بالحديث، من فقهاء المالكية، له كتب منها: «إيصال السالك» في أصول الإمام مالك وفتح الودود على مراقي الصعود ونيل السول في شرح مرتقى الوصول إلى علم الأصول توفي عام: (١٣٣٠ هـ). الأعلام: ٧/ ١٤١.

(٢) نيل السول على مرتقى الوصول لمحمد يحيى الولاتي: ١٣٠، صححه: حفيد المؤلف بابا محمد عبد الله محمد يحيى الولاتي.

(٣) البرهان في أصول الفقه: أبو المعالي الجويني: ١/ ٤٢٧.

(٤) هو أبو نصر عبد الرحيم بن أبي القاسم عبد الكريم القشيري، لزم إمام الحرمين، و أبا إسحاق الشيرازي في بغداد وبرع في علم الأصول والتفسير والوعظ والفقه والخلاف، توفي سنة (٥١٤ هـ). «سير أعلام النبلاء»: ١٩/ ٤٢٤.

الطبري[١] في «التلويح» وابن السمعاني في «القواطع» وغيرهم).[٢]

وتابعهم عليه الآمدي، وابن الحاجب.[٣]

ونقله النووي في شرحه على مسلم، وقال: (مذهبنا أن القراءة الشاذة لا يحتجّ بها، ولا يكون لها حكم الخبر عن رسول الله ﷺ).[٤]

واعتمدته بعض كتب الأصول من غير الشافعية، كالطوفي من الحنابلة[٥]، وكذا ابن الهمام من الحنفية.[٦]

والتحقيق أن مذهب الشافعي الاحتجاج بالقراءة الشاذة، وعليه جمهور أصحابه، كما بيّنه ابن السبكي والزركشي والإسنوي، وقد قال الأخير: (وما قالوه جميعه خلاف مذهب الشافعي وخلاف قول جمهور أصحابه، فقد نصّ الشافعي في موضعين من «مختصر البويطي» على أنها حجّة، ذكر ذلك في باب الرضاع، وفي باب تحريم الحجّ، وجزم به الشيخ أبو حامد في الصيام وفي الرضاع، والماوردي[٧] في الموضعين أيضاً، والقاضي أبو الطيب في موضعين من تعليقته؛ أحدهما الصيام، والثاني في باب وجوب

(١) هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي الهراسي شيخ الشافعية، تفقه بإمام الحرمين، وبرع في المذهب وأصوله، قدم بغداد فولي النظامية إلى أن مات، له تصانيف حسنة منها «أحكام القرآن»، توفي سنة (٥٠٤هـ). «سير أعلام النبلاء» ١٩/ ٣٥٠.

(٢) «البحر المحيط»: ١/ ٣٨٤، وانظر: «المنخول من تعليقات الأصول» لأبي حامد الغزالي: ٣٤٧، «قواطع الأدلة»: ١/ ٤١٥.

(٣) «الإحكام» للآمدي: ١/ ٢١٣، «مختصر المنتهى بشرح رفع الحاجب»: ٢/ ٩٥.

(٤) «شرح النووي على مسلم»: ٥/ ١٣٠، ١٣١.

(٥) «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٢/ ٢٥.

(٦) «التحرير بشرح التقرير والتحبير»: ٢/ ٢١٦، «التحرير بشرح تيسير التحرير»: ٣/ ٩.

(٧) هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، أحد الأئمة الأعلام، أقضى القضاة، ولي قضاء بلاد كثيرة، وكان إماماً في الفقه والأصول والتفسير، بصيراً بالعربية، من مصنفاته: «الحاوي» و«الإقناع» و«النكت في التفسير» و«الأحكام السلطانية» و«أدب الدنيا والدين» توفي سنة (٤٥٠هـ). و«فيات الأعيان» ٣/ ٢٨٢.

العمرة، والقاضي الحسين[١] في الصيام، والمحاملي[٢] في الأيمان من كتابه المسمى «عدة المسافر وكفاية الحاضر»، وابن يونس[٣] شارح «التنبيه» في كتاب الفرائض في الكلام على ميراث الأخ للأمّ، وجزم به الرافعي[٤] في باب حدّ السرقة).[٥]

وهذا القول من الاحتجاج بالشاذ هو المصرّح به في كتب الفروع المعتمدة عند متأخّري الشافعية مثل «نهاية المحتاج»[٦]، و«تحفة المحتاج»[٧]، و«كفاية الأخيار»[٨]، و«أسنى المطالب»[٩]، وغيرها.

وصرّح به من غير الشافعية ابن الهمام الحنفي، فبعد ما نصب الخلاف مع الشافعي ذكر أن المحرر من مذهبه القول بالاحتجاج به.[١٠]

---

(١) هو أبو علي الحسين بن محمد بن أحمد المروذي، الفقيه الشافعي، كان إماماً كبيراً وصاحب وجه في مذهب الشافعي، صنّف في الأصول والفروع والخلاف. له «التعليق الكبير» وهو كثير الفروع والفوائد. توفي سنة (٤٦٢ هـ). «وفيات الأعيان» ٢/ ١٣٤.

(٢) هو أبو الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن القاسم المحاملي الضبي، تفقه على الشيخ أبي حامد الإسفرايني، وله عنه تعليقة تنسب إليه، وله مصنفات كثيرة في الخلاف والمذهب منها كتاب «المجموع» في عدة مجلدات، و«التجريد» و«المقنع» و«اللباب»، وكلها في الفقه الشافعي، و«عدة المسافر» و«كفاية الحاضر في الخلاف»، وتوفي سنة (٤١٤هـ، أو ٤١٥ هـ). انظر: «طبقات الفقهاء»: ١٢٩، «معجم المؤلفين»: ٢/ ٧٤.

(٣) هو شرف الدين أحمد كمال الدين موسى ابن رضي الدين يونس الموصلي الشافعي الإمام ذو الفنون، كان كثير المحفوظات، غزير المادة صاحب «شرح التنبيه». توفي (٦٢٢هـ). انظر: «شذرات الذهب»: ٧/ ١٧٤.

(٤) هو أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرافعي شيخ الشافعية، عالم العجم والعرب، كان إماماً في الفقه والتفسير والحديث والأصول، من مصنفاته «فتح العزيز في شرح الوجيز» و«المحرر» و«شرح مسند الشافعي» وغيرها، توفي سنة (٦٢٣هـ). انظر: «شذرات الذهب» ٧/ ١٨٩.

(٥) «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» للإسنوي: ١٤٢، ١٤٣«رفع الحاجب»: ٢/ ٩٥، «تشنيف المسامع»: ١/ ٢٧٧، «البحر المحيط»: ١/ ٣٨٥.

(٦) «نهاية المحتاج شرح المنهاج» لمحمد بن أحمد الرملي: ٧/ ١٧٦.

(٧) «تحفة المحتاج في شرح المنهاج»: لا بن حجر الهيتمي: ٨/ ٢٨٩

(٨) «كفاية الأخيار في حلّ غاية الاختصار» لتقي الدين الحصني: ٣٣٤.

(٩) «أسنى المطالب في شرح روض الطالب» لزكريا الأنصاري: ٤/ ١٥٢.

(١٠) «التحرير بشرح التقرير»: ٢/ ٢١٧، «التحرير بشرح تيسير التحرير»: ٣/ ٩.

وسبب الخطأ على الشافعي قوله بعدم التتابع في كفارة اليمين، مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه: (متتابعات)، فجعل من أخطأ عليه ذلك دلالة على عدم احتجاجه بالقراءة الشاذة، وهذا التوجه كما يقول الإسنوي: (هو وضع عجيب)[1]، فانصرافه عن القراءة لا يقتضي مذهباً في عدم الاحتجاج، إذ عدم الإيجاب يجوز أن يكون لعدم ثبوت ذلك عند الشافعي، أو لقيام معارض.

وذهب الشيخ زكريا الأنصاري[2] إلى أن عدم العمل بقراءة ابن مسعود في صوم كفارة اليمين بقراءة: (متتابعات)؛ لأنه قد جاءت الرواية عن عائشة رضي الله عنها قد صحّح إسنادها الدارقطني أنها قالت: (نزلت ﴿فصيام ثلاثة أيام متتابعات﴾ فسقطت متتابعات) أي: نسخت تلاوة وحكماً.[3]

وسبقه إلى ذلك ابن السبكي[4] حيث ذكر معارضة قراءة ابن مسعود بما قالته عائشة رضي الله عنها[5].

وفي الاستدلال برواية عائشة على نسخ قراءة ابن مسعود نَظَر، وذلك لأن هذه الرواية ليست في كفارة اليمين، وإنما في قضاء رمضان، ونصّ الرواية كما أخرجها الدارقطني: عن عائشة رضي الله عنها، قالت: "نزلت: فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ متتابعات، فسقطت: متتابعات"[6].

---

(١) «التمهيد للإسنوي»: ١٤٣.

(٢) هو زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري القاهري الأزهري القاضي الشافعي له شروح ومختصرات في كل فنّ من الفنون، انتفع الناس بها وتنافسوا فيها، ودرس في أمكنة متعددة، من مصنفاته «فتح الرحمن» في التفسير، و«تحفة الباري على صحيح البخاري» و«شرح ألفية العراقي» و«غاية الوصول» في أصول الفقه، و«أسنى المطالب في شرح روض الطالب» و«الغرر البهية في شرح البهجة الوردية» و«منهج الطلاب» في الفقه، توفي سنة (٩٢٦ هـ). «البدر الطالع» ١/ ٢٣٩.

(٣) «غاية الوصول في شرح لبّ الأصول»: زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري: ٣٢.

(٤) هو تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي، الفقيه الأصولي اللغوي، صاحب التصانيف النافعة منها: «شرح منهاج البيضاوي» و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» و«جمع الجوامع في أصول الفقه» و«الأشباه والنظائر» و«طبقات الفقهاء الشافعية». توفي: (٧٧١هـ). انظر: (شذرات الذهب): ٨/ ٣٧٨.

(٥) «رفع الحاجب»: ٢/ ٩٦.

(٦) «سنن الدارقطني» (٣/ ١٧٠) كتاب الصيام، باب القبلة للصائم.

وذكر الزركشي شروطاً للشافعي في العمل بالقراءة الشاذة، فقال: (الشرط عند الشافعي في ذلك أن لا يخالف رسم المصحف، ولا يوجد غيرها مما هو أقوى منها؛ ولذلك لم يحتجّ بقراءة ابن عباس: "وعلى الذين يطيقونه فدية"، مع أن مذهبه وجوب الفدية، كما نصّ عليه في المختصر).

وذكر شرطاً ثالثاً، فنقل عن الماوردي: إن أضافها القارئ إلى التنزيل أو إلى سماع من النبيّ ﷺ أجريت مجرى خبر الواحد، وإلا فهي جارية مجرى التأويل.[1]

وأرى أن القول بشرط عدم مخالفة المصحف فيه نَظَر، فقد يكون الشاذ موافقاً للمصحف، وقد يكون مخالفاً، وليس كونه مخالفاً اقتضاء عدم العمل به، فأمثلة القراءات الشاذة الواردة في حكم الاحتجاج بها عند الأصوليين فيما يخالف، وأما ما نقله عن الماوردي فهو يوافق ما ذكر قبلاً عن المالكية، وما قيل هناك يقال هنا، وأما شرط ألا يعارضها أقوى منها فشأنه شأن الأخبار التي ظاهرها التعارض، **فتكون خلاصة المذهب في القراءة الشاذة أن تجري مجرى خبر الواحد**.

رابعاً: مذهب الحنابلة:

مذهب أحمد في المسألة هو الاحتجاج بالقراءة الشاذة، لم تختلف كتب الأصول في أن مذهبه الاحتجاج بها، سواء من الحنابلة[2] أو غيرهم، غير أن ابن مفلح[3] ذكر أن لأحمد رواية بعدم الاحتجاج، وتابعه ابن اللحام[4]. . . . .

---

(١) «البحر المحيط»: ١/ ٣٨٧.

(٢) «روضة الناظر»: ٦٣، «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٢/ ٢٥، «أصول الفقه» لابن مفلح: ١/ ٣١٥، «القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام: ١٥٥، «شرح غاية السول» لابن عبد الهادي: ١٩٨.

(٣) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج المقدسي، كان آية وغاية في نقل مذهب الإمام أحمد ولم يكن أحد أعلم بمذهب الإمام أحمد منه في عصره، ولم ير في زمانه في المذاهب الأربعة من له محفوظات أكثر منه، من مصنفاته كتاب «الفروع» من أجلّ الكتب وأنفعها، وكتاب «أصول الفقه» وكتاب «الآداب الشرعية الكبرى» توفي سنة (٧٦٣هـ). انظر: «شذرات الذهب» ٨/ ٣٤٠.

(٤) هو علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن عباس الحنبلي، المعروف بابن اللحام، كان شيخ الحنابلة في الشام مع ابن مفلح، من مصنفاته: «المختصر» في أصول الفقه، «القواعد والفوائد الأصولية»، «الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية»، توفي سنة (٨٠٣ هـ). انظر: «شذرات الذهب» ٩/ ٥٢.

وابن عبد الهادي[(١)(٢)].

وبعد توضيح موقف المذاهب الأربعة، فما نقله العيني عن القاضي عياض، حيث قال: (واختلف أصحاب الأصول فيما نقل آحاداً، ومنه القراءة الشاذة كمصحف ابن مسعود وغيره، هل هو حجّة أم لا؟ فنفاه الشافعي، وأثبته أبو حنيفة، وبنى عليه وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين بما نقل عن مصحف ابن مسعود من قوله: (ثلاث أيام متتابعات)، وبقول الشافعي قال الجمهور).[(٣)]

وجرى على نسبته للجمهور بعض المعاصرين؛ منهم الدكتور عبد الكريم النملة في تحقيقه كتاب «الضياء اللامع».[(٤)]

وفي هذا نظر، فالتحقيق أن جمهور العلماء من المذاهب الأربعة يعتدّون بالقراءة الشاذة على أنها ما ثبتت قراءة دون ما يكون تفسيراً لصحابي، فمثله ليست قراءة شاذة كما تقدم تقييده، وتجري عندهم مجرى خبر الواحد، فيحتجّون بها في العمل ما لم يعارضها حجّة أخرى، فيكون شأنها شأن الأخبار التي ظاهرها التعارض، فما وقع من اختلاف في احتجاجهم ببعض القراءات، فإما لعدم ثبوتها عندهم، أو لوجود ما عارضها.

وقد أوفى ابن عبد البرّ المسألة خلاصة التحقيق حين قال معقّباً على حديث مالك أنه سأل ابن شهاب عن قول الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]، فقال ابن شهاب: كان عمر بن الخطاب يقرؤها إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة: «فامضوا إلى ذكر الله».

---

(١) هو جمال الدين يوسف بن حسن بن أحمد ابن عبد الهادي الصالحي، المعروف بابن المبرد، علامة متفنّن، من فقهاءالحنابلة، له كتب كثيرة منها «مغني ذوي الأفهام عن الكتب الكثيرة في الأحكام» في فقه الحنابلة، و«غاية السول إلى علم الأصول» توفي عام (٩٠٩ هـ). «الأعلام» ٨/ ٢٢٥.

(٢) «أصول الفقه» لابن مفلح: ١/ ٣١٥، «القواعد والفوائد الأصولية»: ١٥٥، «شرح غاية السول» لابن عبد الهادي: ١/ ١٩٨.

(٣) «عمدة القاري»: ٢/ ٢٠٢.

(٤) الضياء اللامع»: ٢/ ٤٩.

فقال ابن عبد البَرّ: (وفي هذا الحديث دليل على ما ذهب إليه العلماء من الاحتجاج بما ليس في مصحف عثمان على جهة التفسير، فكلّهم يفعل ذلك، ويفسّر به مجملاً من القرآن، ومعنًى مستغلقاً في مصحف عثمان، وإن لم يقطع عليه بأنه كتاب الله، كما يفعل بالسنن الواردة بنقل الآحاد العدول، وإن لم يقطع على منعها).(١)

وقول ابن عبد البَرّ وإن كان في تفسير القرآن إلا أنه يحمل على الاحتجاج بها على العموم، ولذلك نقله بعض العلماء عنه إجماعاً في الاحتجاج بالقراءة الشاذة، كابن مفلح الحنبلي، وتبعه ابن اللحام، وابن عبد الهادي.(٢)

ولكن الخلاف ثابت في المسألة، فالقول بعدم الاحتجاج بالشاذ من القراءة ورد رواية عن أحمد، وهو قول في مذهب المالكية، اختاره الباقلاني والباجي وهو قول ابن العربي، وهو قول بعض متأخّري الشافعية اعتماداً في ذلك خطأ على كونه مذهب الشافعي.

الفرع الثالث: الاحتجاج بالشاذ في كتب فروع المذاهب:

بعد تحقيق آراء المذاهب في العمل بالشاذ، وقد تبين أن الجمهور على الاحتجاج بالقراءة الشاذة في العمل، فإن ما يعضد هذا التحقيق الرجوع إلى كتب الفروع الفقهية حيث ما جرت به فروع المذاهب الأربعة هو العمل بالقراءة الشاذة، وقد اعتمدت كتبهم حجيتها في أكثر من موضع.

فاحتجوا في بيان معنى الكلالة بقراءة: (وله أخ أو أخت من أمّ)، وقد وردت عن سعد بن أبي وقاص وابن مسعود وأُبَيّ بن كعب ﷺ، وقد جاء الاحتجاج بها في كتب الحنفية(٣) والمالكية(٤) والشافعية(٥)، والحنابلة(٦)، ووقع عليها الإجماع، وصرح

---

(١) «الاستذكار»: ٢/ ٣٤، ٣٥.

(٢) «أصول الفقه» لابن مفلح: ١/ ٣١٥، «القواعد والفوائد الأصولية»: ١٥٥، «شرح غاية السول» لابن عبد الهادي: ١٩٨.

(٣) «أحكام القرآن» للجصاص: ٣/ ٢١.

(٤) «بلغة السالك»: ٤/ ٣٤٥.

(٥) «نهاية المحتاج»: ٦/ ١٥، «مغني المحتاج»: ٣/ ١٠.

(٦) المغني لابن قدامة: ٧/ ٥، «شرح منتهى الإرادات» لمنصور بن يونس البهوتي: ٢/ ٥١٤.

الشوكاني أن مستنده هو هذه القراءة، فقال: (وقراءة أُبَيّ: «وله أخ أو أخت من أمّ»، ووقع الإجماع على ذلك، ولا مستند له غيرها)[١]، وكذا الصنعاني[٢] قال: (والناس كلّهم احتجّوا بهذه القراءة).[٣]

كما اتفقوا على أن أول ما يقطع من السارق اليد اليمنى؛ استناداً لقراءة ابن مسعود ﷺ: (فاقطعوا أيمانهما)، كما ذكر ذلك الحنفية[٤]، والمالكية[٥] والشافعية[٦] والحنابلة[٧]، ونقل فيه عياض الإجماع كما ذكره ابن حجر.[٨]

وأما قراءة ابن مسعود: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) في كفارة اليمين، فاحتجّ بها أبو حنيفة وأحمد ورواية عن الشافعي، فجاءت عنه رواية بوجوب التتابع عملاً بقراءة ابن مسعود[٩]، والرواية الثانية للشافعي وهي المشهورة عدم الاحتجاج بها، وهو قول مالك.

وعدم العمل بها إما لأن القراءة لم تثبت عندهما، وإما لأن إجراء ظاهر الآية بإطلاق الصيام هو ما ترجّحه الدلائل، كالقياس على قضاء رمضان.[١٠]

وبعد، فتكون خلاصة التحقيق في المسألة أن ما عليه الجمهور إجراء القراءة الشاذة مجرى خبر الواحد في الاحتجاج بالعمل بها، فما كان منها ظاهره يتعارض مع أدلة غيرها؛ كان سبيل الجمع أو الترجيح، شأن تعامل أهل العلم في هذا الباب، لذا قال

(١) «نيل الأوطار»: ٦/ ٣٧٠.

(٢) هو محمد بن إسماعيل بن صلاح الكحلاني ثم الصنعاني، ويعرف بالأمير، فقيه، أصولي، مجتهد، من أئمة اليمن، من تصانيفه: «سبل السلام في شرح بلوغ المرام»، و«تطهير الاعتقاد»، و«إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد»، و«توضيح الأفكار في شرح تنقيح الأنظار» في علوم الحديث. انظر: «البدر الطالع»: ٢/ ١٣٣.

(٣) «سبل السلام»: ٣/ ٢١٧.

(٤) «البحر الرائق» لابن نجيم: ٥/ ٦٦، «فتح القدير» لابن الهمام: ٥/ ٣٩٣.

(٥) «الذخيرة»: ١٢/ ١٨٢.

(٦) «نهاية المحتاج»: ٨/ ٦، «الإقناع»: ٢/ ٥٣٩.

(٧) «المغني» لابن قدامة: ١٠/ ٢٦١، «مطالب أولي النهى» لمصطفى بن سعد الرحيباني: ٦/ ٢٤٧.

(٨) «فتح الباري»: ١٢/ ٩٩.

(٩) «مغني المحتاج» لمحمد بن أحمد الخطيب الشربيني: ٤/ ٣٢٨.

(١٠) «الحاوي الكبير في مذهب الإمام الشافعي» للماوردي: ١٥/ ٣٢٩.

الشوكاني في عدم العمل بقراءة أُبَيّ بن كعب رضي الله عنه: (متتابعات) في قضاء رمضان: (فهي منزلة عند من قال بالاحتجاج بها منزلة أخبار الآحاد، وقد عارضها ما في الباب من الأحاديث).(١)

أما أن نجعل ترك الاحتجاج لما ظاهره معارضة غيره تأصيلاً لمذهب عدم اعتبارها، أو وضعاً لشرط في طريقة الاحتجاج بها؛ فهذا رعاية لتطبيق جزئي للمسألة دون نظر كلي لأطرافها، مما لا يفيد في التحقيق العلمي الصحيح.

المطلب الثاني: أدلة المسألة:

كان لأصحاب القول بعدم الاحتجاج بالقراءة الشاذة حجّة أشار إليها أكثر من تعرّض للمسألة من كتب الأصوليين، وهي أن القراءة الشاذة نقلت قرآناً، وطريق ثبوتها لا يثبت به القرآن، فيكون في هذا قطع بالخطأ، وهذا مقتضٍ لعدم الاعتداد بها.

وقد سعى أصحاب هذا الرأي إلى تعميق هذا المعنى، فتكلّموا عن طريقة نقل القرآن بما يحقّق ما له من قداسة وجلالة في الإسلام.

فهو كما يقول ابن السمعاني: قاعدة الإسلام ومنبع الشرائع وإليه الرجوع في جميع الأصول، فأمانة عهدة التبليغ في جناب النبوّة في نقله وعناية الصحابة في تحمّله لا تَدَع مجالاً لقصر روايته على الآحاد، وواقع الصحابة في إجماعهم على المصحف الإمام وطرحهم ما عداه مما يجزم معه بعدم قبول ما ينقل منه بخبر الواحد، وقد وقع الإجماع أن ما ينقل آحاداً مع توافر دواعي نقله على التواتر، يجزم بخطئه، وما يثبت خطؤه لا مجال للاحتجاج به.(٢)

وهذه الحجّة قد ردّها القائلون بحجية القراءة الشاذة، بأن قصارى ثبوت الخطأ في اعتبارها قرآناً أن تكون خبراً عن النبي ﷺ؛ لأن ورود هذا الخطأ في نقلها قرآناً إما لأنه قرآن

(١) «نيل الأوطار»: ٤/ ٣١٦.

(٢) «البرهان»: ١/ ٤٢٧، ٤٢٨، «قواطع الأدلة»: ١/ ٤١٥، «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٢٦، «الردود والنقود» للبابرتي: ١/ ٤٧٨، «شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار»: ١/ ٣٠١، «الآيات البينات» لأحمد بن قاسم العبادي: ١/ ٣١٧.

ونسخ، فلم ينقل بالتواتر لنسخه، وإما لأن ناقلها سمعها تفسيراً من النبي ﷺ فظنّها قرآنا، وربما أبدل لفظة بمثلها ظنّاً منه أن ذلك جائز، فعلى كل حال دارت هذه الرواية بين كونها قرآناً أو خبراً، ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته، فانتفاء الأخصّ لا ينفي الأعمّ، فثبتت له رتبة الخبر، ولا ينقص عن درجة كونه تفسير النبيّ ﷺ للآية.(١)

وأما ما استندوا إليه من الإجماع في باب نقل السنة بخطأ ما ينقل آحاداً مع توافر دواعي نقله على التواتر، فيجاب بأن خبر الواحد ليس له إلا جهة كونه خبر آحاد، فيلزم من عدم تواتره الجزم بخطئه، أما ما نقل قراءة بخبر الواحد فله جهة القرآنية وجهة الخبرية، فتغايرا، وكذا فقد يكون قد نقل تواترا في زمن السلف.(٢)

ولكن أصحاب القول بعدم الحجية قالوا بعدم التسليم في قصر الرواية على القرآنية أو الخبر، وقالوا: الحصر في القرآنية والخبرية ممنوع، ودورانه بين القرآن والخبر ليس جازماً، فلا يسلم بأنه إما أن يكون قرآناً، أو يكون خبراً، بل جائز أن يكون رأياً للراوي ذكره في معرض البيان لما اعتقده مذهباً، فيتردّد بين كونه خبراً أو مذهباً، ومذهبه ليس بحجَّة، فقد دار ما نقله بين ما هو حجة، وبين ما ليس بحجة، ومع التردّد في جواز الاحتجاج به لا يكون حجة، فلا يكون العمل به إلا إذا كان متحقّق الخبرية.(٣)

وأجاب أصحاب القول بحجية الرواية باستبعاد كونه مذهباً للراوي، فالمنقول على كونه قرآناً، والناقل هو صحابي جليل، فلا يقبل أن ينقله مدّعياً قرآنيته، ولو كان مذهباً له لصرّح به نفياً للتلبيس عن السامع؛ لأن نظم مذهبه مع القرآن إيهام أنه منه، وهذا افتراء

---

(١) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٨١، «أصول الفقه» لابن مفلح: ١/ ٣١٥، «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٢٥، «رفع الحاجب»: ١/ ٩٦، «شرح الإيجي على مختصر ابن الحاجب»: ٩٩، «الردود والنقود»: ١/ ٤٧٨، «تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع» للزركشي: ١/ ٢٧٦، «التقرير والتحبير»: ٢/ ٢١٧، «شرح المحلي على جمع الجوامع»: ١/ ٣٠٠، ٣٠١، «المغني» لابن قدامة: ١١/ ٢٧٤.

(٢) «الآيات البينات»: ١/ ٣١٧، «حاشية العطار على شرح المحلي»: ١/ ٣٠١.

(٣) «المستصفى»: ٨١، «الإحكام» للآمدي: ١/ ٢١٣، «شرح مختصر الروضة» ٢/ ٢٦، «رفع الحاجب»: ١/ ٩٦، «الردود والنقود»: ١/ ٤٧٨، «الآيات البينات»: ١/ ٣١٧، «حاشية العطار على المحلي»: ١/ ٣٠١، «عمدة القاري»: ٢/ ٢٠٢.

على الله وكذب عظيم، حيث جعل رأيه ومذهبه الذي ليس هو عن الله تعالى ولا عن رسوله قرآناً.

والصحابة ﷺ لا يجوز نسبة الكذب إليهم في حديث النبيّ ﷺ ولا في غيره، فكيف يكذبون في جعل مذاهبهم قرآناً، هذا باطل يقيناً، فالقول بجوازه خطأ فاحش لا يظنّ بأحد من جهّال العوامّ أن يدخل مذهبه في مصحفه ويدّعيه قرآناً، بل مثل هذا يدخل في باب الكفر، فكيف ننسبه إلى الصحابة؟!.[١]

ولهذا قال محبّ الله عبد الشكور: (وتجويز كونه مذهباً له فنقله قرآناً عَجَب).[٢]

ونقل شارحه أنه قد يراد بكونه مذهباً أن نقله قرآناً اجتهاد من الصحابي، فكون الرواية قرآناً مذهب له، وقد تبيّن فيه الخطأ، وأجاب بأن القرآنية مما لا يهتدي إليها الرأي ولا مدخل له فيه، فاتخاذ الصحابي العدل مذهباً لا بدَّ له من سماع، فإما كان قرآناً فنسخت تلاوته، ولم يطّلع هو عليه كما هو الأولى، أو وقع تفسيراً فظنه حين السماع قرآنا، وعلى كل تقدير فهو حجّة.[٣]

وقد ذكر ابن السمعاني حجة أخرى يقوّي بها القول بعدم الحجية، فقال: (لو كانت هذه القراءة تشتمل على أحكام لا توجد في القراءة المعروفة؛ لما جاز أن يعرض عنها الأئمة، ولنقلوا ذلك إما بتواتر أو بآحاد، حتى لا تضيع ولا تتعطل تلك الأحكام).[٤]

والجواب عندي أن الأئمة لم يعرضوا عمّا في هذه القراءات من أحكام، فما من قراءة شاذة تتضمّن حكماً إلا وقد قال بها أهل العلم أو بعضهم، فما ضاعت هذه الأحكام أو تعطّلت.

وحيث قد سقطت حجج القائلين بعدم الحجية؛ فحجية القراءة الشاذة بكونها دائرة بين القرآن أو الخبر ثابتة.

---

(١) «الإحكام» للآمدي: ١/ ٢١٤، «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٢٦، «الردود والنقود»: ١/ ٤٧٩، «التقرير والتحبير»: ٢/ ٢١٧.

(٢) «مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت»: ٢/ ٢٠.

(٣) «فواتح الرحموت»: ٢/ ٢٠.

(٤) «قواطع الأدلة»: ١/ ٤١٦.

المبحث الثاني: الخلاف في حكم الزيادة على النص:

مسألة الزيادة على النص من المسائل الأصولية المشهورة، والتي نصب أهل الأصول فيها الخلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين من المذاهب الأخرى المالكية والشافعية والحنابلة، ولا يكاد يخلو منها مصنّف أصولي، ويأتي تناول المسألة في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تناول الأصوليين الخلاف في المسألة:

أولاً: عنونة الأصوليين للمسألة:

جاءت المسألة في تناول الأصوليين في باب النسخ، وعنون لها بما سبق أكثر الأصوليين(١)، فهي مشهورة بذلك حتى قال الجويني: (مسألة مشهورة بالزيادة على النص)(٢)، وقال الرهوني(٣): (هذه المسألة في الكتب مترجمة بالزيادة على النص هل تكون نسخاً).(٤)

ولكن بعضهم عبّر عنها بالزيادة على العبادة، كالرازي، والبيضاوي(٥)، وابن

(١) «الفصول» للجصاص: ٢/ ٣١٥، «تقويم الأدلة» للدبوسي: ٢٣٢، «أصول السرخسي»: ٢/ ٨٢، «التوضيح في حلّ غوامض التنقيح» لعبيد الله بن مسعود: ٢/ ٧٣، «التلخيص» للجويني: ٢/ ٥٠، «إحكام الفصول في أحكام الأصول» للباجي: ١/ ٤١٦، «المحصول» لابن العربي: ٩٠، «تخريج الفروع على الأصول»: محمود بن أحمد الزنجاني: ٥٠، «التبصرة»: ٢٧٦، «البرهان»: ٢/ ٨٥٣، «المستصفى»: ٩٤، «قواطع الأدلة»: ١/ ٤٤٠، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ١٨٤، «رفع الحاجب»: ٤/ ١١٦، «البحر المحيط»: ٣/ ٢١٦، «العدّة» لأبي يعلى: ٣/ ٨١٤، «المعتمد في أصول الفقه» لأبي الحسين البصري: ١/ ٤٠٥، «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول» للشوكاني: ٢/ ٧٩، «روضة الناظر»: ٧٩، «المسودة»: ٢٠٧.

(٢) «البرهان»: ٢/ ٨٥٣.

(٣) هو يحيى بن موسى الرهوني، كان فقيهاً حافظاً يقظاً متفنناً إماماً في أصول الفقه أديباً بليغاً، رحل إلى القاهرة واستوطنها وتولّى تدريس المدرسة المنصورية والخانقاه الشيخونية وغير ذلك، وكان صدراً في العلماء، حاز الرياسة والحظوة عند الخاصة والعامة، له «شرح مختصر ابن الحاجب» الأصولي. وتوفي سنة (٧٧٤هـ، أو ٧٧٥ هـ) انظر: «الديباج المذهب»: ٣٥٥.

(٤) «تحفة المسئول» لأبي زكريا يحيى الرهوني: ٣/ ٤٣١.

(٥) هو ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي الشافعي، عالم آذربيجان وشيخ تلك الناحية، ولي قضاة شيراز، وكان علامة عارفاً بالفقه والتفسير والأصلين والعربية والمنطق، من مصنفاته «مختصر =

الحاجب[١]، وقال عنها الدبوسي والسرخسي: هي نسخ في المعنى، بيان في الصورة.[٢]

ثانياً: أسباب إطالة المسألة:

أطال بعض الأصوليين النَّفَس في مسألة الزيادة على النص، وامتدّ فيها ذيول الكلام، حتى قال الشوكاني: (هذه المسألة التي طالت ذيولها، وكثرت شعبها).[٣]

وقد جاء هذا التطويل من أسباب ثلاثة:

السبب الأول: توسيع مجال الكلام فيها بحيث يتسع لمدلول العنوان، فيتحقّق معه إطلاق حكم الزيادة على النص، قال الجويني: (أرباب الأصول نقلوا عن أهل العراق مطلقاً أن الزيادة على النص نسخ، ولم يفصّلوا القول في ذلك حقّ التفصيل).[٤]

ثم فصّل الجويني والأصوليون في نوع الزيادة من حيث كونها مستقلّة وغير مستقلّة، وجعلوها قسمين:

القسم الأول: زيادة مستقلّة عن المزيد عليه، وقد يكون من غير جنسه، كزيادة وجوب الصوم على حكم وجوب الصلاة، وقد يكون من جنسه كزيادة صلاة سادسة على وجوب الصلوات الخمس، وهذه الزيادة المستقلّة سواء كانت من غير جنس المزيد، أو كانت من جنسه؛ فلا يعدّ ذلك من النسخ، وحُكي الإجماع في الزيادة من غير جنس المزيد عليه، وهو قول الأئمة الأربعة والجمهور في الزيادة المستقلّة من جنسه.[٥]

والقسم الثاني: زيادة غير مستقلّة، بل متعلّقة بالمزيد عليه، وجعلوها أنواعاً:

= الكشاف» في التفسير، و«المنهاج» و«شرحه» في أصول الفقه، و«شرح الكافية» لابن الحاجب. توفي سنة (٦٨٥هـ). «شذرات الذهب» ٧/ ٦٨٥.

(١) «المحصول» للرازي: ٣/ ٥٤١، «منهاج الوصول بشرح الإبهاج»: ٢/ ٢٥٨، «مختصر المنتهى بشرح رفع الحاجب»: ٤/ ١١٦.

(٢) «تقويم الأدلة»: ٢٣٤، «أصول السرخسي»: ٢/ ٨٢.

(٣) «إرشاد الفحول»: ٢/ ٨٢.

(٤) «التلخيص»: ٢/ ٥٠١.

(٥) «البحر المحيط»: ٣/ ٢١٦، «التحبير» ٦/ ٣٠٩٣.

النوع الأول: قد تكون جزءاً من المزيد عليه، كما فرضت الصلاة في أول الأمر ركعتين، ثم زادت صلاة الظهر ركعتين، فصارت أربعاً، وكزيادة عشرين جلدة في حَدّ القذف.

النوع الثاني: زيادة شرط لصحة المزيد عليه، مثل زيادة شرط النية في صحة الطهارة، والإيمان في كفارة الظهار.

النوع الثالث: حيث لا تكون الزيادة جزءاً من المزيد عليه، ولا شرطاً في صحته، مثل: زيادة النفي على الجلد في حدّ الزاني البكر.

النوع الرابع: ما كانت الزيادة رافعة لمفهوم المخالفة، كما لو قال الشارع: في السائمة زكاة، ثم قال: في المعلوفة زكاة.

وقد أشار ابن السبكي إلى توسع الأصوليين في المسألة، فقال: (توسّعوا في الكلام، فذكروا ما إذا رفعت المزيد عليه، وما إذا رفعت غيره، فاعرف ذلك).[(١)]

السبب الثاني في تطويل المسألة: جاء في تفصيل آراء بعض الأصوليين من حكم المسألة، فأقوال المسألة متعدّدة، وقد بلغ بعض الأصوليين بها سبعة، وهي:

الأول: الزيادة على النص ليست نسخاً على الإطلاق، وهو قول الجمهورالمالكية والشافعية والحنابلة[(٢)].

الثاني: الزيادة على النص نسخ مطلقاً، وهو قول الحنفية.[(٣)]

---

(١) «رفع الحاجب»: ٤/ ١٢٣.

(٢) «مقدمة ابن القصار»: ٣٠٢، «إحكام الفصول»: ٣/ ٤١٦،٤١٧، «المحصول» لابن العربي: ٩٠، «شرح تنقيح الفصول»: ٣١٧، «نشر البنود»: ١/ ٣٠١، «التبصرة»: ٢٦٧، «قواطع الأدلة»: ١/ ٤٤١، «الإبهاج»: ٢/ ٢٥٩، «رفع الحاجب»: ٤/ ١٢٠، «البحر المحيط»: ٣/ ٢١٦، «تحفة المسئول»: ٣/ ٤٣٢، «نهاية السول» لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي: ٢٤٧، «العدة» لأبي يعلى: ٣/ ٨١٤، «التمهيد في أصول الفقه» لأبي الخطاب الكلوذاني: ٢/ ٣٩٨، «المسودة»: ٢٠٧، «التحبير شرح التحرير» في أصول الفقه: علاء الدين المرداوي: ٦/ ٣٠٩٥، «شرح الكوكب المنير»: ابن النجار الفتوحي: ٣/ ٥٨١، «كشف الأسرار»: ٣/ ١٩٢، «التقرير والتحبير»: ٣/ ٧٥، «فواتح الرحموت»: ٢/ ١١٠.

(٣) «كشف الأسرار: ٣/ ١٩٢، «التقرير والتحبير»: ٣/ ٧٥، «فواتح الرحموت»: ٢/ ١١٠، وانظر: المراجع السابقة.

القول الثالث: النسخ يكون في الزيادة التي ترفع مفهوم المخالفة، فتفيد خلاف ما يفيده هذا المفهوم في المزيد عليه، كما جاء في النص من إيجاب الزكاة في السائمة، ثم تأتي الزيادة بإيجابها في المعلوفة، وقد أطلق الأصوليون هذا القول دون تصريح بقائله، كما فعله أبو الحسين البصري(١) والآمدي وغيرهما، ونسبه ابن السمعاني لبعض الشافعية دون تعيين.(٢)

وقال المرداوي(٣): (وبه قال الرازي في «المعالم»).(٤)

ولكن الرازي لم يزد في «المعالم» على قوله: (الزيادة على النص ليست بنسخ عندنا، خلافاً لأبي حنيفة)(٥)، نعم ذكره في «المحصول»، ولكن دون ترجيحه.(٦)

القول الرابع: إن كانت الزيادة قد غيّرت حكم المزيد عليه تغييراً شرعيّاً، بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على ما كان يفعل قبلها، لم يعتدّ به، بل وجوده كعدمه، ويجب استئنافه، فإنه يكون نسخاً، كزيادة ركعة على ركعتين، وإن كان المزيد عليه لو فعل على نحو ما كان يفعل قبل الزيادة، لصحّ فعله، ولم يلزم استئنافه، وإنما يلزم أن يزاد إليه غيره؛ لم تكن نسخاً، كزيادة التغريب على حدّ القذف.

وهذا المذهب نسبه الأصوليون للقاضي عبد الجبار(٧)، ونقلوه عن القاضي أبي

---

(١) هو أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، أحد أئمة المعتزلة، كان مشهوراً في علمي الأصول والكلام، قوّي الحجة والعارضة، وله تصانيف منها: «المعتمد في أصول الفقه»، و«تصفح الأدلة»، و«شرح الأصول الخمسة» توفي سنة (٤٣٦هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء»: ١٧/ ٥٨٧.

(٢) «المعتمد»: ١/ ٤٠٥، «الإبهاج»: ٢/ ٢٥٩، «رفع الحاجب»: ٤/ ١٢١، «البحر المحيط»: ٣/ ٢١٧.

(٣) هو علاء الدين علي بن سليمان بن أحمد الدمشقي الصالحي الحنبلي، المعروف بالمرداوي، تصدّى للإقراء والإفتاء، من كتبه: «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف»، و«تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول»، وشرحه «التحبير في شرح التحرير» توفي: (٨٨٥ هـ). انظر: «شذرات الذهب» ٩/ ٥١٠.

(٤) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٣٠٩٧.

(٥) «المعالم في أصول الفقه» للرازي: ١١٧.

(٦) «المحصول» للرازي: ٣/ ٥٤٢.

(٧) هو القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، أبو الحسن إمام المعتزلة في زمانه، شافعي المذهب، وله المصنفات الكثيرة في طريقتهم، منها: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وله في أصول الفقه: «العمد». توفي عام (٤١٥هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء»: ١٧/ ٢٤٤.

بكر الباقلاني[(١)].

فنقله عنه الجويني في «التلخيص»، والباجي واختاره، غير أن عبارة الجويني والباجي غير واضحة في بيانه، فقد قال الجويني: (إن تضمّنت الزيادة رفع حكم في المزيد عليه، فهو نسخ لما تضمّنت رفعه، وإن لم تتضمّن رفع حكم في المزيد عليه لا يعدّ نسخاً)[(٢)].

وعبارة الباجي: (إن الزيادة إذا غيّرت حكم المزيد عليه، فجعلته غير مجزئ بعد أن كان مجزئاً، وجب أن يكون نسخاً).[(٣)]

والتعبير برفع حكم في المزيد عليه لا يوضح المراد من التغيير الذي يجعل فعل المزيد عليه بعد الزيادة بدونها لا يصحّ، والتعبير بكون الزيادة تجعل المزيد عليه غير مجزئ غير دقيق؛ لأن الكلام على أن المزيد عليه هل يعتدّ به أم لا يعتدّ به، وإن كان في الحالتين لا يجزئ بغير الزيادة، وقد ذكر الاثنان نفس المثال التوضيحي لقول الباقلاني، وهو زيادة ركعتين على الصلاة الثنائية لتكون رباعية، فمن اقتصر على المزيد عليه، فلا اعتداد بما فعله، ويجب أن يعيد العمل المزيد عليه مع الزيادة، بخلاف زيادة التغريب على الجلد في حدّ الزنا.

القول الخامس: إن كانت الزيادة مغيّرة حكم المزيد عليه في المستقبل، كزيادة التغريب في المستقبل على الحدّ، وزيادة عشرين جلدة على حدّ القاذف كانت نسخاً، وإن لم تغيّر حكمه في المستقبل، بل كانت مقارنة له، لم يكن نسخاً، سواء كانت الزيادة لا تنفكّ عن المزيد عليه، كما لو أوجب علينا ستر الفخذ فيجب ستر بعض الركبة؛ لأن ستر الفخذ لا يتصوّر بدون ستر بعض الركبة، فلا تكون الزيادة مغيّرة للحكم الأول في المستقبل، بل تكون مقرّرة له؛ لأنه مقدّمة الواجب، وما لا يتمّ الواجب إلا به، فهو

---

(١) «الإبهاج»: ٢/ ٢٥٩، «المسودة»: ٢٠٧،٢٠٨، «إحكام الفصول»: ١/ ٤١٧، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ١٨٦، «المعتمد»: ١/ ٤٠٥، «البحر المحيط»: ٣/ ٢١٧، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٣٠٩٩، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٨١، «رفع الحاجب»: ٤/ ١٢١.

(٢) «التلخيص»: ٢/ ٥٠٤.

(٣) «إحكام الفصول»: ١/ ٤١٦.

واجب، وقد تكون هذه الزيادة عند تعذّر المزيد عليه، كإيجاب قطع رجل السارق بعد قطع يديه، وهذا هو مذهب الكرخي[١] وأبي عبد الله البصري من المعتزلة.[٢]

القول السادس: التفصيل بين أن تتصل به فهي نسخ، وبين أن تنفصل عنه؛ فإن كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال اتحاد رافعاً للتعدّد والانفصال، كزيادة ركعتين على ركعتي الصبح، فهو نسخ، وإن لم تكن الزيادة كذلك، كزيادة عشرين جلدة على حدّ القذف، فلا تكون نسخاً.

وهذا هو الذي اختاره الغزالي، وذكر الزركشي هذا المذهب ضمن القول السابق باعتبار أنه تفصيل له، فما كان التغيير عن اتصال غير ما يكون عن انفصال، وعزاه ابن برهان[٣] لعبد الجبّار[٤].

القول السابع: إن كان الزائد رافعاً لحكم ثابت بدليل شرعي؛ كان نسخاً، سواء ثبت بالمنطوق أم بالمفهوم، وإن رفعت حكماً عقليًّا، أو ما ثبت باعتبار الأصل كبراءة الذمة لم تكن نسخاً؛ لأن العقل لا يوجب الأحكام، ومن يعتقد إيجابه لا يعتقد أن رفعها يكون نسخاً، وهذا قول أبي الحسين البصري، وقال ابن برهان: إنه الحقّ، واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب.[٥]

---

(١) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال الكرخي نسبة إلى كَرْخ بالعراق، انتهت إليه رئاسة الحنفية، كان زاهداً ورعاً صواماً قواماً، له مؤلفات منها: «المختصر» و«شرح الجامع الكبير» و«شرح الجامع الصغير» و«رسالة» في الأصول، توفي سنة (٣٤٠هـ). «سير أعلام النبلاء»: ١٥/ ٤٢٦.

(٢) «المعتمد»: ١/ ٤٠٥، «قواطع الأدلة»: ١/ ٤٤١، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ١٨٥، «رفع الحاجب»: ٤/ ١٢١، «كشف الأسرار»: ٣/ ١٩٢، «البحر المحيط»: ٣/ ٢١٨.

(٣) هو أحمد بن علي بن محمد المعروف بابن بَرْهان، الفقيه الشافعي الأصولي، كان حنبلي المذهب، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، وكان حادّ الذهن، لا يسمع شيئاً إلا حفظه، وكان يضرب به المثل في تبحّره في الأصول والفروع، صنّف في أصول الفقه، «البسيط» و«الوسيط» و«الأوسط» و«الوجيز»، توفي سنة (٥١٨هـ)، وقيل غير ذلك. انظر: «شذرات الذهب» ٦/ ١٠١.

(٤) «المستصفى»: ٩٤، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ١٨٦، «رفع الحاجب»: ٤/ ١٢١، «البحر المحيط»: ٣/ ٢١٩، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٣٠٩٩.

(٥) «المعتمد»: ١/ ٤١٠، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ١٨٦، «المحصول»: ٣/ ٥٤٥، «الإبهاج»: ٢/ ٢٥٩.

ونقل المرداوي عن البرماوي[(١)] في هذا القول كلام الباقلاني، وقال: وحذا حذوه أبو الحسين البصري[(٢)]، وقال الشوكاني: هو ظاهر كلام الباقلاني[(٣)]، قلت: ظاهر كلام الباقلاني كما جاء في «مختصر التقريب» هو ما سبق بيانه في القول الثاني.

وقد ذكر بعض الأصوليين اعتراضاً على التفصيل بين ما رفع حكماً شرعيًّا وحكماً عقليًّا، فقالوا: إن هذا التفصيل لا حاصل له، فإنه لا ريب أن ما رفع حكماً شرعيًّا كان نسخاً؛ لأنه حقيقته، فالقائل: أنا أفصّل بين ما رفع حكماً شرعيًّا وما لم يرفع، كأنه قال: إن كانت الزيادة نسخاً فهي نسخ، وإلا فلا، وهذا لا حاصل له، وإنما النزاع بينهم هل يرفع حكماً شرعيًّا، فيكون نسخاً، أو لا فلا يكون، فالكلام في أن أيّ صورة تقتضي رفع حكم شرعي، وأيّ صورة لا تقتضيه.[(٤)]

السبب الثالث في تطويل المسألة: ما ذكره الأصوليون من أمثلة تطبيقية على المسألة، وقد أكثروا في ذلك، حتى قال ابن السبكي: (أكثر الأئمة في المسألة من تعداد الأمثلة، ليعتبرها النظر، ويردّها إلى مقارّها).[(٥)]

وبلغ بعضهم بعدد هذه الأمثلة إلى عشرة، ولم يكن ذلك رعاية لتخريج الفروع الفقهية على القاعدة، فأكثرها ليست فروعاً فقهية، وإنما نماذج افتراضية في تصوير المسألة.

ومما يحتاج التنبيه إليه أن مراد الأصوليين بالنص في هذه المسألة، ليس معناه الاصطلاحي الذي يراد به عندهم: ما دلّ على معنى واحد، فتكون دلالته عليه قطعية، لا

(١) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الدائم بن موسى النعيمي العسقلاني البرماوي نسبته إلى برمة من الغربية بمصرالشافعي، عالم بالفقه والحديث، تصدر للإفتاء والتدريس، من كتبه: «اللامع الصبيح على الجامع الصحيح في شرح البخاري»، و«الفوائد السنية في شرح منظومة له في أصول الفقه» توفي عام (٨٣١ هـ). «الأعلام» ٦/ ١٨٨.

(٢) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٣٠٩٩.

(٣) «إرشاد الفحول»: ٢/ ٨١.

(٤) «رفع الحاجب»: ٤/ ١٢٢، «البحر المحيط»: ٣/ ٢١٩، «التقرير والتحبير»: ٣/ ٧٥، «تيسير التحرير» لأمير باد شاه: ٣/ ٢١٨، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٨١، ٨٢.

(٥) «رفع الحاجب»: ٤/ ١٢٢.

تحتمل تأويله بغير هذا المعنى[١]، وإنما يعنون به معنى الآية القرآنية، سواء كانت في صيغتها قطعية الدلالة أو ظنية الدلالة، وتكون مدلول الزيادة ما ثبت بظني، كخبر الواحد زيادة على معاني الآية القرآنية.

المطلب الثاني: أدلة الفريقين:

الفرع الأول: أدلة القول بأن الزيادة نسخ:

أولاً: الأصل الذي دارت حوله الأدلة:

القول بأن الزيادة على النص نسخ، سواء عند الحنفية أو من قيّد ذلك بصورة مشروطة، معتمده كون الزيادة يتحقّق بها معنى النسخ، وما دام مفهوم حقيقة النسخ ثابتاً فيها اعتبرت أحد أفراد هذه الحقيقة، ودار الكلام كلّه في فَلَك الانتصار لهذا القول حول الاستناد إلى هذا المعتمد.

ثانياً: توضيح الدليل:

ثبوت معنى النسخ في هذه الزيادة في رأي أصحابه يتبين في إيضاح أمرين:

الأول: تكلّم به أكثر الأصوليين في تَعرّضهم لهذه المسألة، وتعدّدت عباراتهم في ذلك، وجماع أقوالهم فيه: هو أن الزيادة تتضمّن رفع معنى لولاها كان ثابتاً، وهذه الإزالة هو حقيقة النسخ.

وبيانه أن حكم المزيد عليه قبل الزيادة كان هو الواجب شرعاً، المتعبّد به، المستقرّ في العهدة، وكان فعله معتدًّا به على وجه يجب الإتيان بصورته، بحيث يتحقق بفعله صحة العمل، ويقع الإجزاء كاملا، فإذا فعل كان كمال الواجب، وهذا الإجزاء وكمال الوجوب به حكم شرعي.

وأما بعد الزيادة يكون المزيد عليه بدونها غير معتدّ به، بل وجوده كعدمه، غير مجزئ بعد أن كان مجزئاً، ويجب استئنافه، ولو اكتفي به لزم الإثم.

---

(١) «المستصفى»: ١٩٦، «التقرير والتحبير»: ٣/ ٧٥، «شرح مختصر الروضة»: ١/ ٥٥٤، «إرشاد الفحول» ٢/ ٣٦.

وارتفاع حكم شرعي من الاستقلال بالمزيد عليه، وسقوط الوجوب والإجزاء به، والتأثيم بتركه، ووقوع بديل بحكم شرعي آخر بعدم استقلاله، وإجزائه، وتأثيم من اقتصر عليه، ووجوب استئنافه، هو حقيقة النسخ.

وضربوا لذلك مثلاً كما ذكره بعضهم، وهو ركعتا الفجر، هي واجبة الأداء مجزئة في حقّ المكلّف، يسقط بفعلها الحكم، وتبرئ الذمة، فلو زيد عليها ركعة ارتفع هذا، وصار فعلها دون الزيادة غير معتدّ بها كعدمه، ويجب استئنافها، وإلا لزم التأثيم.

هذا جمع لأقوال أكثر من نصر كون الزيادة نسخاً أو نقل دليلهم.(١)

وأعطى بعضهم توضيحاً، فجعل ذلك بمنزلة العلّة يزاد عليها وصف، فإن ما قبل ذلك لا يكون علّة ولا بعض علّة، بل يسقط حكم العلّة أصلاً إلى أن يوجد الوصف الآخر، فيصير جملته علّة، ومتى عدم منها شيء لم يكن للموجود منها حكم، كالأربع من النساء علّة لتحريم النكاح عليهنّ، ولا يكون للواحدة من الأربع حظّ في التحريم.(٢)

وأضاف بعضهم أنه بالزيادة ارتفع حكم شرعي آخر، حيث كانت الزيادة على المزيد عليه محرماً، فالحكم بالوجوب وضع لتحريم غيره، كالأمر بمئة جلدة موضوع للمنع من الزيادة، فتكون الزيادة محرمة، وقد رفع بالنص الآخر، وذلك التحريم حكم شرعي.

ومثله في حالة زيادة ركعة على ركعتين، فقد كانت الأفعال بعد الركعتين مباحة، فارتفعت الإباحة بالحظر بعد الزيادة، والإباحة حكم شرعي ارتفع بحكم آخر.(٣)

وعمّق بعض الحنفية معنى النسخ في رفع حكم الزيادة لحكم المزيد عليه بكون

---

(١) «أصول السرخسي» ٢/ ٨٢، «بذل النظر في الأصول» لمحمد بن عبد الحميد الأسمندي: ٣٥٥، «التبصرة»: ٢٨٠، «المستصفى»: ٩٤، «قواطع الأدلة»: ١/ ٤٤٢، «تقويم الأدلة»: ٢٣٤، «فواتح الرحموت»: ٢/ ١١١، «نشر البنود»: ١/ ٣٠١، «إحكام الفصول»: ١/ ٤١٧، «المحصول» لابن العربي: ٩٠، «التمهيد» لأبي الخطاب: ١/ ٤٠٢، «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٢٩٣، «إعلام الموقعين»: ٢/ ٣١١، «العدة»: ١/ ٨١٧، «ميزان الأصول في نتائج العقول» لمحمد بن أحمد السمرقندي: ٧٢٧.

(٢) «قواطع الأدلة»: ١/ ٤٤٣، «تقويم الأدلة»: ٢٣٤، «كشف الأسرار»: ٣/ ١٩٣، «أصول السرخسي»: ١/ ٨٣.

(٣) «رفع النقاب عن تنقيح الشهاب» لحسين بن طلحة بن علي الشوشاوي: ٤/ ٥٤٥.

الحكمين على وجه التعارض، وبنى كلامه على كون المزيد عليه مطلقاً، والزيادة تقييد، والإطلاق والتقييد يتضادّان، إذ الإطلاق معنى مقصود من الكلام، وله حكم معلوم، وهو الخروج عن العهدة بالإتيان بما يطلق عليه الاسم من غير نظر إلى قيد، والتقييد معنى آخر مقصود على مضادّة المعنى الأول؛ لأن التقييد إثبات القيد، وله حكم معلوم، وهو الخروج عن العهدة بمباشرة ما وجد فيه القيد، دون ما لم يوجد فيه ذلك، فإذا صار المطلق مقيداً لا بدَّ من انتهاء حكم الإطلاق بثبوت حكم التقييد؛ لعدم إمكان الجمع بينهما للتنافي، فإن الأول يستلزم الجواز بدون القيد، والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه.

وإذا انتهى الحكم الأول بالثاني، كان الثاني ناسخاً له ضرورة، وإذا كان إثبات حكم غير الأول على وجه يعلم أنه لم يبق معه الأول نسخاً، فإثبات حكم هو ضدّ الأول أولى أن يكون نسخاً بطريق المعنى.[1]

والوجه الثاني: في بيان وجود معنى النسخ في الزيادة على النص، ذكره الباجي، وهو أن المزيد عليه ثبت بنصّ، والزيادة التي غيّرت حكمه ثبتت بنصّ آخر غير مقارن، وهذا هو عين النسخ.[2]

وبيّنه كلام أبي يعلى[3] بأنه لا يصحّ أن يجمع بين الحكمين بنصّ واحد، فلا يصحّ أن يجمع بين حكم المزيد عليه قبل الزيادة وبين الحكم بعدها، بأن يأتي نصّ واحد في مسألة بزيادة اشتراط النية على الطهارة، فيقول: إذا غسلتم هذه الأعضاء أجزأتكم الصلاة وإن لم تنووا، ثم يأتي معها: إن لم تنووا الطهارة لم تجزئكم صلاتكم، فإذا

---

(١) «أصول السرخسي»: ٢/ ٨٣، «كشف الأسرار»: ٣/ ١٩٣، «المغني في أصول الفقه» لعمر بن محمد بن عمر الخبازي: ٢٦٠.

(٢) «إحكام الفصول»: ١/ ٤١٧، ٤١٨.

(٣) هو القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد الفراء الحنبلي، الإمام العلامة شيخ الحنابلة، أفتى ودرس وتخرج به الأصحاب، وانتهت إليه الإمامة في الفقه، وكان عالم العراق في زمانه، ألف التصانيف الكثيرة في فنون شتّى، منها في أصول الفقه: «العدة»، و«الكفاية» وله «أحكام القرآن» و«عيون المسائل» و«الأحكام السلطانية» و«الخلاف الكبير»، وغيرها. توفي سنة (٤٥٨هـ). انظر: «طبقات الحنابلة» ٢/ ١٩٣ـ ٢٣٠، «سير أعلام النبلاء» ١٨/ ٨٩.

استحال جمعهما في خطاب واحد، وجب أن يكون ورود الزيادة بعد استقرار حكم النصّ موجباً لنسخه.[(١)]

ويؤكّد الجصاص كون النص الذي أتى بالزيادة نسخاً للنص المذكور فيه المزيد عليه بأنه لو كان الثاني بياناً للأول لورد النص المزيد مع الأول، بأن يعقب النبيّ ﷺ تلاوة الحكم المنزل في القرآن بذكر الزيادة، فإن كان الحدّ هو الجلد والتغريب، فغير جائز أن يتلو النبيّ ﷺ الآية على الناس عارية من ذكر النفي عقبها، ولو ذكرها لنقلها إلينا من نقل المزيد عليه، إذ غير جائز عليهم أن يعلموا أن الحدّ مجموع الأمرين، وينقلوا بعضه دون بعضه، وقد سمعوا الرسول ﷺ يذكر الأمرين؛ لأن سكوته عن ذكر الزيادة معها يلزمنا اعتقاد موجبها.

فالنصّ يدلّ على أن الجلد هو كمال الحدّ، فلو كان معه تغريب لكان بعض الحدّ لا كماله، فإذا أخلى التلاوة من ذكر النفي عقيبها، فقد أراد منّا اعتقاد أن الجلد المذكور في الآية هو تمام الحدّ وكماله، إذ السكوت عن البيان وقت الحاجة بيان، فصار وجوب انتفاء التغريب حكماً شرعيًّا بدلالة السكوت، فغير جائز إلحاق الزيادة معه إلا على وجه النسخ؛ لأنها إذا وردت من جهة الآحاد، فإن كانت قبل النص فقد نسخها النص المطلق عارياً من ذكرها، وإن كانت بعده، فهذا يوجب نسخ الآية بخبر الواحد، وهو ممتنع.[(٢)]

ثالثاً: ردّ الاعتراضات:

أورد القائلون بأن الزيادة على النص نسخ ما يعترض به على ذلك، ومنه أن المزيد عليه يفعل على الوجه الذي كان يفعل عليه من قبل، فلا تكون الزيادة نسخاً.

وأجاب الباجي فقال: فالجواب أنه لا معتبر بنسخ جنسها وصورتها، وإنما المعتبر بإزالة حكمها الثابت بالنصّ المتقدّم، فإذا صحّ ذلك وكانت الزيادة مزيلة للإجزاء الثابت بالنصّ المتقدّم، كان ذلك نسخاً.[(٣)]

---

(١) «العدة» لأبي يعلى: ٣/ ٣١٨.

(٢) «أحكام القرآن» للجصاص ٥/ ٩٦، وما بعدها، «كشف الأسرار»: ٣/ ١٩٥، «رفع الحاجب» ١/ ١٢٧، «إعلام الموقعين»: ٢/ ٣١١، ٣١٢.

(٣) «إحكام الفصول»: ١/ ٤١٨.

وأوضحه علاء الدين البخاري في زيادة التغريب على الجلد، فقال: لا ندّعي أنه نسخ لنفس الجلد، بل هو نسخ لكونه حدًّا لصيرورته بعض الحدّ، وليس لبعض الحدّ حكم الحدّ.(١)

وأضاف الباجي فقال: لا نسلّم أن المزيد عليه يفعل على الوجه الذي كان يفعل عليه قبل الزيادة؛ لأن المزيد عليه قد كان يفعل على الانفراد، فيكون مجزئاً، وهو الآن يفعل على الانفراد، فلا يكون مجزئاً.(٢)

ومن الاعتراض على كلامهم بأن الزيادة على النص ليست نسخاً؛ كونها بياناً كحال التخصيص، وقد أجابوا على ذلك الاعتراض بالتفريق بين التخصيص والزيادة التي تعدّ تقييداً، والفرق بين الحالين من وجهين:

الأول: إنه بالتخصيص يعرف أن ظاهر اللفظ العام لا يراد به بعض ما يتناوله، فهو بيان لمراد اللفظ، أما التقييد فهو إثبات لما نفاه المطلق، فاللفظ المطلق لا يتناول ما يخرجه التقييد؛ لأن دلالة الإطلاق على الذات، ودلالة التقييد على الأوصاف، فلا يكون التقييد بياناً لمراد ظاهر اللفظ، توضيحه: أن لفظ الرقبة لا يدخل في دلالته وصف، سواء الإيمان أو عدمه، بل هو نافٍ للوصف الذي يثبته التقييد.

والثاني: إن حكم النصّ بعد التخصيص لم يرفع؛ لأن حكم العام باقٍ بعد تخصيصه فيما لم يخصّ بنفس النص السابق، فلا يكون التخصيص نسخاً، أما في حالة الزيادة فلا يبقى حكم النص المزيد عليه، فالحكم بعد التقييد لا يكون ثابتاً لما تناولته صيغة الإطلاق، وإنما يكون ثابتاً بالمقيد من اللفظ، فيكون نسخاً.(٣)

الفرع الثاني: أدلة الجمهور:

ويأتي تناول أدلة الجمهور من أربعة أوجه:

الوجه الأول: ردّ دعوى النسخ بالزيادة على النص:

---

(١) «كشف الأسرار»: ٣/ ١٩٥.

(٢) «إحكام الفصول» ١/ ٤١٨.

(٣) «تقويم الأدلة»: ٢٣٤، «أصول السرخسي»: ٢/ ٨٢، «كشف الأسرار»: ٣/ ١٩٣.

ردّ الجمهور دعوى أن الزيادة على النص نسخ، وكان هدم الدعوى مستنده أن حقيقة النسخ ومفهومه غير متحقّق، فلا يجوز اعتبار الزيادة نسخاً، وهي لا يوجد لها معنى النسخ.

وكثير من الأصوليين تكلّموا في عدم وجود معنى النسخ في الزيادة على النص، فالنسخ هو انتهاء الحكم الأول، وذلك برفعه أو تبديله، والحكم الثابت بالنص باقٍ كما كان لم يزل ولم يرتفع، وإنما لزمته زيادة، والزيادة لا تتعرّض لأصل الحكم المشروع، فهي غير مبطلة له، بل مغيّرة وصفه بزيادة شيء عليه، من شرط، أو قيد، أو حال، أو مانع، أو نحوه.

فخالفت الزيادة النسخ من حيث إنه رفع الحكم المشروع، وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع وضمّ زيادة إليه، والتقرير ضدّ الرفع، فإن إلحاق النفي بالجلد في حدّ الزنا مثلاً لا يخرج الجلد من أن يكون واجباً، بل هو واجب بعده كما كان قبله، فيكون وجوب النفي ضمّ حكم إلى حكم، وذلك ليس بنسخ.(١)

ومثّل بعضهم ذلك بزيادة شرط للصلاة، كستر العورة أو استقبال القبلة ونحوه، لا يعدّ نسخاً وكما إذا زيد في عدّة المرأة، صار ما كان مبيحاً غير مبيح، ثم لا يعدّ ذلك نسخاً.(٢)

وذكروا مثالا عقليّاً، فلو أضيفت دراهم إلى دراهم أخرى في كيس، لم نقل: نسخت الدراهم التي في الكيس.(٣)

وأيضاً بمنزلة من ادّعى على آخر ألفاً وخمس مئة، وشهد له شاهدان بألف، وآخران بألف وخمس مئة حتى قضي له بالمال كلّه، كان مقدار الألف مقضيًّا به

---

(١) «التبصرة»: ٢٧٧، «إحكام الفصول»: ١/ ٤١٨،٤١٧، «العدة» لأبي يعلى: ٣/ ٨١٩، «قواطع الأدلة»: ١/ ٤٤٣، «إعلام الموقعين»: ٢/ ٣١٦، «أصول السرخسي»: ٢/ ٨٢، «كشف الأسرار»: ٣/ ١٩٣، «المغني في أصول الفقه» للخبازي: ٢٦٠.

(٢) «التبصرة»: ٢٨٠.

(٣) «إحكام الفصول»: ١/ ٤٢١.

بشهادتهم جميعاً، وإلحاق الزيادة بالشهادة الأخرى يوجب تقرير الأصل في كونه مشهوداً به لا رفعه.[(١)]

وأضاف بعضهم وجوهاً أخرى في انتفاء معنى النسخ في الزيادة على النص، وإذا كان ما سبق أحدها، فالأخرى كما يلي:

الثاني: إن من شرط النسخ المنافاة بين الناسخ والمنسوخ، وعدم إمكان الجمع بينهما، والزيادة غير منافية للمزيد عليه، وليس اجتماعهما ممتنعاً، فلا تعتبر نسخاً.[(٢)]

الثالث: إن من شرط النسخ أن يَرِدَ الناسخ والمنسوخ على محلّ واحد، فيتناول الناسخ ما تناوله المنسوخ، بحيث يقتضي أحدهما رفعه والآخر ثبوته، وهذا غير متحقّق في الزيادة على النصّ؛ لأنها تتناول ما لا يتناوله المزيد عليه.[(٣)]

الرابع: وجه أضافه ابنُ القيّم فقال: (الزيادة لو كانت نسخاً لكانت إما نسخاً بانفرادها عن المزيد أو بانضمامها إليه، والقسمان مُحالٌ، فلا يكون نسخاً، أما الأول فظاهر؛ لأنها لا حكم لها بمفردها ألبتة، فإنها تابعة للمزيد عليه في حكمه، وأما الثاني فكذلك أيضاً؛ لأنها إذا كانت ناسخة بانضمامها إلى المزيد كان الشيء ناسخاً لنفسه ومبطلاً لحقيقته، وهذا غير معقول).[(٤)]

وردّوا ما اعتمده الحنفية في دعوى وجود معنى النسخ في الزيادة على النصّ، وذلك بالآتي[(٥)]:

---

(١) «كشف الأسرار»: ١/ ١٩٢، «المغني في أصول الفقه» للخبازي: ٢٦٠.

(٢) «التبصرة»: ٢٧٧، «الحاوي» للماوردي: ١١/ ٩، «إحكام الفصول»: ١/ ٤١٩، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٢/ ٤٠١، «إعلام الموقعين»: ٢/ ٣٢٠، «رفع النقاب عن تنقيح الشهاب»: ٤/ ٥٤٤، «نشر البنود»: ١/ ٣٠١، «كشف الأسرار»: ١/ ١٩٢، «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٢٧٢.

(٣) «التبصرة»: ٢٧٧، «إحكام الفصول»: ١/ ٤١٩، «إعلام الموقعين»: ٢/ ٣٢٠، «فتح الباري»: ٥/ ٢٨١، «نيل الأوطار»: ٨/ ٣٢٨، «شرح الزرقاني على الموطأ»: ٣/ ٤٩٢.

(٤) «إعلام الموقعين»: ٢/ ٣١٩، ٣٢٠.

(٥) «روضة الناظر»: ٨٠، «قواطع الأدلة»: ١/ ٤٤٥، ٤٤٦، «المسودة»: ٢٠٨، «مقدمة ابن القصار»: ٣٠٤، ٣٠٥، «رفع الحاجب»: ٣/ ١٢٦، «بذل النظر»: ٣٥٦، «نشر البنود»: ١/ ٣٠١، «شرح تنقيح الفصول»: ٣١٧، ٣١٨.

أولاً: رفع الزيادة كون المزيد عليه كمال الواجب، وبه الإجزاء ورفع الإثم؛ يكون التسليم بكونه نسخاً لو وقع التصريح به في الآية، لكن الاقتصار عليه ليس مستفاداً من منطوق اللفظ، فالآية إذا ذكرت أن جلد الزاني غير المحصن واجب، فلا تصريح فيها بالاكتفاء به، فكونه كلّ الواجب أو بعضه أو به كماله ووقوع الإجزاء به لا تصريح عليه في الآية؛ لأن حكم الزيادة عليه قبل ورودها هو كحكم المزيد عليه قبل وروده، ويكون الإجزاء بما جاءت به الآية راجعاً إلى عدم التكليف بالزيادة؛ لأن معنى الإجزاء أنه لم يبق شيء آخر على المكلّف، فيكون امتناع الزيادة قبل دليلها هو حكم البراءة الأصلية بعدم التكليف بها استصحاباً، ورفع عدم التكليف بثبوت دليل شرعي يكون رفعاً لحكم عقلي، ولا يعدّ مثل ذلك نسخاً بالإجماع، فالحاصل أنه رفع للاستصحاب.

ثانياً: قد يكون ما رفع مفهوم المخالفة، ولا يعدّ ذلك نسخاً من وجوه:

الأول: إنه اقتضاء ظاهر يتطرق التأويل إليه، فلا يكون رفعه نسخاً، اعتباراً بكل ظاهر يزال بحكم التأويل، والحنفية أنفسهم لا يعتبرون رفع مفهوم المخالفة نسخاً. قال الجويني: (وهذا مما لا أرى فيه للخلاف مساغاً).(١)

الثاني: إن كونه مراداً من النصّ لا يثبت إلا بدليل، فادّعاؤه احتمال، وإن ثبت فيلزم للقول بنسخه عند من يقول به أن يستقرّ حكمه.

الثالث: ما أضافه الطوفي في ذلك من أن المقصود من الزيادة على النصّ، إنما هو تعبّد المكلّف بالإتيان بها، لا رفع استقلال ما كان قبلها بالحكم، لكن رفع الاستقلال حصل ضرورة، وتبعاً لورود الزيادة بالاقتضاء الضروري العقلي، فرفع الاستقلال المذكور هو بالاقتضاء العقلي الضروري لا بالقصد الشرعي، والمنسوخ يجب أن يكون رفعه مقصوداً(٢)، وتبعه المرداوي مبيّناً أن رفع الزيادة لإجزاء المزيد جاء تابعاً؛ إذ المقصود بتشريعها التعبّد بها، فكان رفعها لكون المزيد عليه كافياً ليس استقلالاً بزيادتها.(٣)

---

(١) «البرهان»: ٢/ ٨٥٣.

(٢) «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٢/ ٢٩٣، ٢٩٤.

(٣) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٣١٠٢.

فإن قيل: إن ورود الآية مجرّدة عن الزيادة يوهم اعتقاد عدم وجوبها، وهذا ينافي وجوبها؟

فالجواب: إن اعتقاد عدم إيجاب الزيادة هو ما يسع المكلّف قبل العلم بالزيادة، ولا تثريب، إذ لا يكلّف الله الإنسان قبل بلوغ الحجة، وذلك كمن يعتقد وجوب العمل بالمنسوخ قبل أن يعلم بالناسخ، ومثاله: فرضية الصيام، فقبل ذلك كان الاعتقاد بأداء الواجبات بدونه، فزيادته لا يكون نسخاً باتفاق.[١]

الوجه الثاني: نفي وجود مستند من الشرع لدعوى الحنفية:

لم تذكر كتب الحنفية على قولهم بأن الزيادة على النصّ نسخ دليلاً شرعيًّا، وقد جعل ابن السبكي إثبات قولهم من البعد بمكان حتى قال: (وأعظم مقاصد الحنفية بأن الزيادة نسخ التوصّل إلى ردّ أخبار صحيحة بأنها خبر واحد يقتضي زيادة على القرآن، والزيادة نسخ، فلا يقبل، وكل مقدّمة من هذه المقدّمات تنقطع دونها آباط المَطِيّ).[٢]

وقد صاح بهم ابن القيّم فقال: (تسميتكم للزيادة المذكورة نسخاً لا توجب بل لا تُجوِّز مخالفتها، فإن تسمية ذلك نسخاً اصطلاح منكم، والأسماء المتواضع عليها التابعة للاصطلاح لا توجب رفع أحكام النصوص، فأين سمّى الله ورسوله ذلك نسخاً؟، وأين قال رسول الله ﷺ: إذا جاءكم حديثي زائداً على ما في كتاب الله، فردّوه ولا تقبلوه، فإنه يكون نسخاً لكتاب الله؟ وأين قال الله: إذا قال رسولي قولاً زائداً على القرآن، فلا تقبلوه ولا تعملوا به وردّوه؟، وكيف يسوغ ردّ سنن رسول الله ﷺ بقواعد قعّدتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان؟).[٣]

ولكن بعض الأصوليين قد ذكروا للقول بأن الزيادة على النصّ نسخ دليلاً شرعيًّا، ولأجله قال به بعض الشافعية، والدليل كما ذكره ابن السمعاني، وجاء في «مسودة آل

---

(١) «إعلام الموقعين»: ٢/ ٣١٧.

(٢) «رفع الحاجب»: ٤/ ١٣١.

(٣) «إعلام الموقعين»: ٢/ ٣١٦.

تيمية»: أن حديث أبي سعيد الخدري ﷺ أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «الماء من الماء»(١) منسوخ بحديث: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»(٢)(٣).

ووجه الشاهد أن حديث «الماء من الماء» أتى بحكم وجوب الغسل من الجماع في حال الإنزال، والحديث الآخر أتى بحكم وجوب الغسل من الجماع في الإنزال وعدم الإنزال، فيكون فيه زيادة على الحديث الأول بوجوب الغسل حال عدم الإنزال.

وقد ورد عن السلف القول بالنسخ في الحديثين، وحكم به جمع من الصحابة، وقد أورد الترمذي قول الصحابة في جامعه، فقال: وإنما كان الماء من الماء في أول الإسلام، ثم نسخ بعد ذلك، وهكذا روى غير واحد من أصحاب النبيّ ﷺ منهم: أُبيّ ابن كعب ورافع بن خديج ﷺ، والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم.(٤)

وقرّره غير واحد من الأئمة ذكر منهم ابن رجب: الشافعي وأحمد ومسلماً والترمذي وأبا حاتم الرازي.(٥)

ولكن الاستدلال بنسخ الحديث الثاني للأول على أن الزيادة على النصّ نسخ، ردّه ابن السمعاني فقال: (وهذا من قائله غلط؛ لأن قوله عليه السلام: «الماء من الماء» إنما دلَّ من حيث الخطاب أن الماء إذا لم يوجد لا يجب الغسل، فقوله: «إذا التقى الختانان، فقد وجب الغسل» هو نسخ دليل النصّ بنصّ، وليس النسخ من حيث الزيادة).(٦)

---

(١) أخرجه مسلم (١/ ٢٦٩) رقم (٣٤٣)كتاب الحيض، باب إنما الماء من الماء، وأبو داود (١/ ٥٦) رقم (٢١٧)كتاب الطهارة، باب في الإكسال.

(٢) أخرجه أحمد (٤٣/ ١٥١) رقم (٢٦٠٢٥)، والترمذي(١/ ١٨٠) رقم (١٠٩) باب إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، بلفظ: «إذا جاوز الختان الختان» وأخرجه مسلم بلفظ: (إذا جلس بين شعبها الأربع ومسّ الختان الختان، فقد وجب الغسل) (١/ ٢٧١) رقم (٣٤٩) كتاب الطهارة، باب نسخ الماء من الماء، عن عائشة ﷺ.

(٣) «قواطع الأدلة»: ١/ ٤٤٨، «المسودة»: ٢١١.

(٤) «سنن الترمذي»: ١/ ١٨٤.

(٥) «فتح الباري شرح صحيح البخاري» لابن رجب الحنبلي: ١/ ٣٨٣.

(٦) «قواطع الأدلة»: ١/ ٤٤٨.

فالنسخ ليس للنص المزيد عليه، وإنما في حقّ المفهوم، فالمنسوخ هو دليل الخطاب، وبه قال الباجي[(١)]، قال ابن السبكي: وهذا واضح.[(٢)]

فيكون بذلك من باب نسخ دليل الخطاب، والقول بنسخ المفهوم مع بقاء أصله في حال أن يتقرّر ثبوته ويستقرّ، هو مذهب أكثر الأصوليين[(٣)]، ويخرج به من باب الزيادة على النصّ.

وقد ذهب بعض العلماء أن العمل بحديث الغسل في الإكسال هو من باب الترجيح[(٤)]، فيخرج بذلك من باب النسخ.

كما ذهب بعض العلماء إلى الجمع بين الحكمين، كما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه حمل حديث «الماء من الماء» على صورة مخصوصة، وهي ما يقع في المنام من رؤية الجماع، وهو تأويل يجمع بين الحديثين من غير تعارض.[(٥)]

ونقل الماوردي عن بعض الشافعية تأويلاً آخر للجمع، وردّه، فقال: (ومن أصحابنا من كان يمتنع من حملها على النسخ، ويتأوّلها فيمن هَمّ بالجماع فأكسل عن الإيلاج، فعليه الوضوء دون الغسل، وهذا التأويل مع انتشار اختلاف الصحابة، ثم رجوع من خالف مع ظهور الحجة فاسد، وإن كان لولا ذلك محتملاً).[(٦)]

فتبين عدم صحة الاحتجاج به على القول بأن الزيادة على النصّ نسخ.

---

(١) «إحكام الفصول»: ٢/ ٥٢٧.

(٢) «رفع الحاجب»: ٤/ ١٢٠.

(٣) «الإبهاج»: ٢/ ٢٥٨، «البحر المحيط»: ٣/ ٢١٢، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٣٠٨٦، «شرح المحلي على جمع الجوامع»: ٢/ ١١٧. «المسودة»: ٢١١، «الكوكب المنير»: ٣/ ٥٧٨.

(٤) «الإحكام» للآمدي: ٤/ ٢٤٦، «الإبهاج»: ٣/ ٢٠٩، «التحبير» للمرداوي: ٨/ ٤١٤٤، «الكوكب المنير»: ٤/ ٦٢٠، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٢٥٨.

(٥) شرح النووي على مسلم: ٤/ ٣٦، فتح الباري لابن حجر: ١/ ٣٩٨، شرح الزرقاني على موطأ مالك: ١/ ١٩٦، فتح الباري لابن رجب: ١/ ٣٨٣

(٦) «الحاوي»: ١/ ٢١١.

الوجه الثالث: قواعد الشرع تردّ كون الزيادة على النص نسخاً:

استند الجمهور إلى أن قواعد الشرع تنفي اعتبار الزيادة على النص نسخاً، فسبيل قواعد الشرع تقرّر حجية ما يأتي زائداً على النصّ، وبيانه من وجوه:

أولاً: إن الشرع جاء بأحكامه على التعاقب، فكان إذا أتى بحكم فقد زاد ما أوجبه على ما كان واجباً، حيث كان ما قبله جميع الواجب، والإثم مرفوع عمّن اقتصر عليه، وبالزيادة تغيّر هذان الحكمان، فلم يبق الأول جميع الواجب، ولم يرفع الإثم عمّن اقتصر عليه، ومع ذلك فليس الزائد ناسخاً للمزيد عليه.[1]

قال ابن قدامة: (لا نعلم فيه خلافاً).[2]، وقال الطوفي: (ولا يعدّ هذا نسخاً بإجماع).[3]

ثانياً: إن أصول الشرع دلّت على صحة القياس واعتباره وإثبات الأحكام به، ويعدّ القياس بياناً لمراد الله ورسوله من النصوص، مع أنه أخذ المعنى من الأصل الثابت بالنصّ وإلحاق غيره به مما لا يتناوله النصّ، فلو كانت الزيادة على أصل النصّ نسخاً لكان القياس باطلاً.[4]

ثالثاً: إن تخصيص القرآن بالسنة وقع في مواضع باتفاق، فإذا جاز التخصيص وهو رفع ما تناوله اللفظ وهو نقصان من معناه؛ فلأن تجوز الزيادة التي لا تتضمّن رفع شيء من مدلوله ولا نقصانه بطريق الأولى والأحرى.[5]

الوجه الرابع: الدليل الشرعي على أن الزيادة على النص ليست نسخاً:

ذكر الأصوليون وجوهاً من دلالة قواعد الشرع على كون الزيادة على النص ليست

---

(١) «قواطع الأدلة»: ١/ ٤٤٥، «إعلام الموقعين»: ٢/ ٣١٧.
(٢) «روضة الناظر»: ٧٩.
(٣) «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٢٩١.
(٤) «قواطع الأدلة»: ١/ ٤٤٤، «التمهيد» لأبي الخطاب: ١/ ٤٠٣، «إعلام الموقعين»: ١/ ٣١٧، «كشف الأسرار»: ٣/ ١٩٣.
(٥) «إعلام الموقعين»: ٢/ ٣١٨.

نسخاً كما سبق، ولكنهم لم يذكروا في مساق استدلالاتهم الدليل الشرعي من نصوص الكتاب والسنة، وقد وجدت دليلاً يمكن الاعتماد عليه في ترجيح قول الجمهور، ولم أجد في كتب الأصول من أشار إليه.

ففي حديث العسيف عن أبي هريرة، وزيد بن خالد الجهني ﵄، قالا: جاء أعرابي، فقال: يا رسول الله، اقضِ بيننا بكتاب الله، فقام خصمه فقال: صدق، اقضِ بيننا بكتاب الله، فقال الأعرابي: إن ابني كان عسيفاً على هذا، فزنى بامرأته، فقالوا لي: على ابنك الرجم، ففديت ابني منه بمئة من الغنم ووليدة، ثم سألت أهل العلم، فقالوا: إنما على ابنك جلد مئة، وتغريب عام، فقال النبيُّ ﷺ: «لأقضينَّ بينكما بكتاب الله، أما الوليدة والغنم فردّ عليك، وعلى ابنك جلد مئة، وتغريب عام، وأما أنت يا أُنيس فاغْدُ على امرأة هذا، فارجمها»، فغدا عليها أنيس فرجمها.(١)

ووجه الدلالة في الحديث أن النبيَّ ﷺ جعل زيادة التغريب على الجلد من القضاء بكتاب الله تعالى، فقد قال: «لأقضينّ بينكما بكتاب الله»، وما ذكر في القرآن مجرّد الجلد، فدلّ هذا على أن زيادة النبيّ ﷺ تعدّ بياناً لكتاب الله تعالى، ولا تعدّ نسخاً، وقد قاله ابن المنذر(٢)(٣).

المطلب الثالث: بيان حقيقة أصل المسألة وموقف الإمام أبي حنيفة منها:

الفرع الأول: بيان حقيقة أصل المسألة:

مع ما خرجت به المسألة في كتب الأصول بصورة مطوّلة، فما كان هذا التطويل إلا نقد في مسلك دراستها، لأن أطرافها تعود إلى أصل هو حقيقة المسألة؛ ذلك أن المسألة في

---

(١) أخرجه البخاري في مواضع منها (٣/ ١٨٤) رقم (٢٦٩٥)، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، ومسلم (٣/ ١٣٢٤) رقم (١٦٩٧)كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى.

(٢) هو أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري الفقيه الشافعي صاحب اختيارات دون تقيّد بمذهب، وصنّف في اختلاف العلماء كتباً لم يصنف أحد مثلها، من تصانيفه: «الإشراف في اختلاف العلماء»، و«المبسوط»، و«الإجماع»، وغيرها توفي: (٣٠٩ هـ)، انظر: «سير أعلام النبلاء» : ١٤/ ٤٩٠.

(٣) «سبل السلام»: ٤/ ٥.

حقيقة تصوّرها تعود إلى أصول التعامل مع السنة، وتوظيفها مع آيات القرآن، فهو ينضمّ إلى وجوه الاختلاف حول خبر الواحد، والذي كثرت حوله الآراء، وتعدّدت فيه الانحرافات، بل كانت قضية خبر الواحد من أكثر المسائل التي حامت حولها الشبهات، وتباينت حولها الرُّؤَى، ما بين من يردّه كلية، ومن يقبله في أحوال معينة أو بشروط مخصوصة.

وهذا التصوّر لحقيقة المسألة في إدراجها في مسلك التعامل مع خبر الواحد لم يكن خافياً عن رؤية كثير من العلماء، فقد جعل بعضهم ذلك حكم المسألة، فعله أبو الحسين البصري، فقال: (الكلام في الزيادة على النصّ يقع في مواضع ثلاثة: في معنى النسخ، وفي اسمه، وفي حكمه. . . . . ، وأما الكلام في الحكم، فبأن يقال: هل يجوز إثبات الزيادة على النصّ بخبر واحد وقياس؟ أم لا). (١) وتابعه الرازي والعلاء العالم(٢)(٣).

وبعضهم جعل حكم خبر الواحد الزائد على القرآن هو فائدة المسألة، كما فعله الشيرازي وأبو يعلى وأبو الخطاب(٤) والزركشي والصنعاني وصاحب «مسلم الثبوت» وشارحه من الحنفية. (٥)

وابن السبكي جعل ذلك هو مقصد المسألة الأساس فقال: (وأعظم مقاصد الحنفية بأن الزيادة نسخ: التوصّل إلى ردّ أخبار صحيحة؛ بأنها خبر واحد يقتضي زيادة على القرآن، والزيادة نسخ، فلا يقبل). (٦)

---

(١) «المعتمد»: ١/ ٤١٠

(٢) هو علاء الدين محمد بن عبد الحميد بن الحسين الأسمندي السمرقندي، فقيه من كبار الحنفية من فرسان الكلام، من كتبه «مختلف الرواية» في الفقه، و«التعليقة» في مجلدات، و«بذل النظر في أصول الفقه»، وغيرها، توفي (٥٥٢ هـ). انظر: «الأعلام» ٦/ ١٨٧.

(٣) «المحصول» للرازي: ٣/ ٥٤٥، «بذل النظر»: ٣٥٩.

(٤) هو أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني نسبه إلى كلواذى من ضواحي بغداد، إمام الحنبلية في عصره، من كتبه «التمهيد» في أصول الفقه، و«الانتصار في المسائل الكبار» و«رؤوس المسائل» و«الهداية» توفي (عام ٥١٠ هـ). «الأعلام»: ٥/ ٢٩١.

(٥) «التبصرة»: ٢٧٧، «العدة» لأبي يعلى: ٣/ ٨١٤، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٢/ ٤٠٠، «البحر المحيط»: ٣/ ٢١٩، «إجابة السائل شرح بغية الآمل» للصنعاني: ٣٧٧، «فواتح الرحموت»: ٢/ ١١١.

(٦) «رفع الحاجب»: ٤/ ١٣١

وبهذا يتّضح أن حقيقة المسألة هي حكم زيادة خبر الواحد على نصّ القرآن، وقد أجاد الشيخ عبد الرحمن الشربيني في تقريراته على «شرح المحلي لجمع الجوامع» حين بيّن أن الأولى أن تعنون المسألة بحكم رفع خبر الآحاد لمدلول النصّ، فقال: (يرجع إلى إنه هل النصّ الدالّ على المزيد عليه دالّ على ترك الزيادة، فنحن نقول: لا، وهم يقولون: نعم، فيلزم عندهم رفع خبر الآحاد لمدلول النصّ، ولو عنونوا المسألة بهذا، كان أوضح).(١)

وقد تناول ابنُ القيّم المسألة في كتابه «إعلام الموقعين» تحت عنوان: (أنواع السنن الزائدة عن القرآن).(٢)

والمقرّر بين علماء الأمة أن السنة وحي من الله تعالى، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [النساء: ١١٣]، وقد فسّر كثير من أهل العلم الحكمة بالسنة، منهم: قتادة، والحسن ومقاتل بن حيان، وابن جريج والشافعي وغيرهم.(٣)

وفي الحديث: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثلَه معه»(٤)، وقد ذكر الخطيب البغدادي(٥) عن بعض العلماء أن جبريل نزل بها كما نزل بالقرآن، قال الأوزاعي وغيره: (كان جبريل ينزل على النبي ﷺ بالسنة كما ينزل بالقرآن).(٦)

ومن لطيف ما استدلّ به أهل العلم على أن السنة كان ينزل بها جبريل، ما جاء في حديث البراء بن عازب رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله ﷺ، يقول لحسان بن ثابت رضي الله عنه:

---

(١) «تقريرات الشربيني على حاشية البناني»: ٢/ ٩١.

(٢) «إعلام الموقعين»: ٢/ ٣٠٩.

(٣) «تفسير الطبري»: ٣/ ٨٧، ٨٨، ٦/ ٤٢٣، «الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي: ١/ ٢٥٩، «تفسير ابن كثير»: ١/ ٤٤٤، ٤٤٥.

(٤) أخرجه أحمد (٢٨/ ٤١٠) رقم (١٧١٧٣)، وأبو داود (٤/ ٢٠٠) رقم (٤٦٠٤) في كتاب السنة، باب في لزوم السنة.

(٥) هو أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي الإمام الأوحد، العلامة المفتي، الحافظ الناقد، محدث الوقت، صاحب التصانيف، وخاتمة الحفاظ، عمل نيّفاً وخمسين مصنفاً، توفي: (٤٦٣هـ) «سير أعلام النبلاء»: ١٨/ ٢٧٠.

(٦) «الفقيه والمتفقه»: ١/ ٢٦٦، ٢٦٧.

«اهجهم ـ أو هاجهم ـ وجبريل معك».(١)

فإذا كان جبريل مع حسان لمهاجاته قريشاً، فبأن يكون مع النبيّ ﷺ في خطبته التي يخبر فيها عن الله تعالى بشرائع الدين أولى.

ومن العلماء من قال: كانت السنة تلقى في روع النبيّ ﷺ، نقله الخطيب البغدادي دون ذكر قائله.(٢)

ومع اختصاص القرآن بأنه كلام الله لفظاً ومعنًى، وهو المعجزة الكبرى من الله للنبيّ ﷺ، المتعبّد بتلاوته، المتحدّى به الثقلين أن يأتوا بسورة من مثله، والسنة ليس لها تلك الخصائص، فهذه الخصائص لا تُنزل السنة عن مرتبة القرآن في الاحتجاج؛ لأن حجية القرآن في الاحتجاج لكونه وحياً من غير أن يتوقّف على هذه الخصائص، والسنة وحي، فهي كالكتاب في الاحتجاج، روى الخطيب أن سليمان التيمي(٣) قال: (أحاديث رسول الله ﷺ كالتنزيل).(٤)

وعلى السنن مدار أكثر الأحكام الفقهيات؛ لأن في القرآن جملاً حيث أكثر الآيات الفروعيات مجملات، لو تركنا وإياها لم نَدْرِ كيف نعمل فيها، وإنما بيانها والمرجوع إليه في كل ذلك النقل عن النبيّ ﷺ.(٥)

وهذا البيان بالسنة لما جاء به القرآن وتعذّر فهم أحكامه قبل تفسيره بها، هو ما يعنيه الأئمة في مثل ما جاء عن الأوزاعي: (الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب)، قال ابن عبد البَرّ: يريد أنها تقضي عليه وتبين المراد منه، وقال يحيى بن أبي كثير: (السنة قاضية على الكتاب).(٦)

---

(١) أخرجه البخاري (٨/ ٣٦) رقم (٦١٥٣)كتاب الأدب، باب هجاء المشركين، ومسلم (٤/ ١٩٣٣) رقم (٢٤٨٦) فضائل الصحابة باب فضائل حسان بن ثابت رضي الله عنه.

(٢) «الفقيه والمتفقه»: ١/ ٢٦٨.

(٣) هو أبو المعتمر سليمان بن طرخان التيمي البصري، أحد الأئمة من حفاظ البصرة، روى عن أنس بن مالك، وكان مقدّماً في العلم والعمل، توفي عام (١٤٣هـ)، «سير أعلام النبلاء»: ٦/ ١٩٥.

(٤) «الفقيه والمتفقه»: ١/ ٢٦٥.

(٥) «شرح مسلم للنووي»: ١/ ٤، «قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث» لمحمد جمال الدين القاسمي: ٤٤.

(٦) «جامع بيان العلم» لابن عبد البر: ٢/ ٣٦٩.

وقد ادّعى الشاطبي نزول مرتبة السنة في الاحتجاج عن القرآن؛ لظنية ثبوتها وقطعية ثبوت القرآن؛ ولأن رتبة البيان تالية لرتبة المبين.[1]

وقد ردّ الشيخ عبد الغني عبد الخالق هذه الدعوى؛ لأن السنة منها قطعي الثبوت وهو المتواتر، كما كانت قطعية الثبوت عند الصحابي الذي سمعها، وإن سلّمنا أن أغلبها ظني الثبوت، فمنها ما هو خاص، فدلالته قطعية في مقابل عموم القرآن، وهو ظنّي الدلالة، فيكون لكل منهما قوّة من وجه، فيتعادلان، فترجيح أحدهما يكون بلا مرجّح، فيلزم إعمالهما، فيجمع بينهما بحمل أحدهما على ما يوافق الآخر، وأما أن كون البيان تابع للمبين، فيكون أقلّ رتبة، فغير مسلّم؛ لأن البيان به يكشف عن المراد بالمبين، فلا يثبت حكم المبين بدونه، فلا يتأخّر عنه، ولا يكون المبين مقدّماً إلا عند ثبوت حقيقة التعارض.[2]

وإذا كان بيان السنة القرآن لا خلاف فيه، فإن لبسا وقع في تصوّر هذا البيان، كان هو معتمد قول الحنفية، وأدّى بهم إلى مخالفة جمهور العلماء في عدم قبول جمعاً من الأخبار؛ لكونها في تصوّرهم زيادة على ما جاء به القرآن، ومثل ذلك عدوه نسخاً لا يجوز.

والحقّ أنه ما دمنا مسلّمين بأن السنة بيان للقرآن، فالبيان إنما يأتي بزيادة على المبين، وإلا ما كان بياناً، وإنما كان تأكيداً، والسنة تأتي في بعضها مؤكّدة لما في القرآن، كما تأتي مبيّنة لما أجمله القرآن، فالبيان لا يكون بياناً إلا بمعاني مفصلة تكون زائدة عن إجمال المبين.

نعم شرط أن لا يكون في البيان ما يعارض ما جاء به المبين، وهذا لا خلاف فيه أن الخبر المعارض مقتضى القرآن بحيث أن يأتي بتحليل ما حرم، أو تحريم ما أحلّ؛ فمثل هذا هو ما تكون زيادته نسخاً، أما في غير التعارض، فالبيان زيادة يكون في ردّها إغفال لوظيفة السنة البيانية، ولذلك اعتمد العلماء هذا التأصيل في ردّ دعوى الحنفية بكون

---

(١) «الموافقات»: ٤/ ٢٩٤- ٣١٣.

(٢) «حجية السنة» للشيخ عبد الغني عبد الخالق: ٤٨٨- ٤٩٣.

زيادة خبر الواحد على القرآن نسخاً، وذلك من وجوه فصّلها ابن القيّم، وممّا ذكره:

أولاً: إن ما زعموه زيادة لا يخرج عن كونه بياناً بوجهٍ من الوجوه، فالقرآن إذا أتى بإيجاب مثلاً، فمثله يكون له شروط وموانع وقيود وأوقات مخصوصة وأحوال وأوصاف، فيحيل الرَّبّ سبحانه وتعالى على رسوله في بيانها، فإذا جاءت السنة ببيان ذلك كلّه، لم يكن الشيء منه زائدا على النصّ، وإن كان رفعاً لظاهر إطلاقه، فهكذا كل حكم منه ﷺ زائد على القرآن هذا سبيله، سواء بسواء.(١)

ثانياً: إن بيان السنة مقبول باتفاق فيما سكت عنه القرآن، فما هذا إلا بيان لعموم الأمر بطاعة الله وطاعة رسوله، فكذلك قبول بيان السنة فيما أتى به القرآن وزادت السنة في تفاصيله، فجاءت السنة بياناً للمراد في جميع وجوهها حتى في التشريع المبتدأ، فإنها بيان لمراد الله من عموم الأمر بطاعته وطاعة رسوله، فلا فرق.

ثالثاً: لم يعرف عن أحد من السلف توقّفه عن خبر بزعم أنه زيادة على القرآن، ولم يقل أحد منهم قطّ في حديث واحد أبداً: إن هذا زيادة على القرآن، فلا نقبله ولا نعمل به، بل سنة رسول الله ﷺ أجلّ في صدورهم وأعظم قدراً من ذلك.

وقد نقل ابن تيمية اتفاق السلف عليه، فقال: (وقد يكون من سنته ما يظنّ أنه مخالف لظاهر القرآن وزيادة عليه، كالسنة المفسّرة لنصاب السرقة والموجبة لرجم الزاني المحصن، فهذه السنة أيضاً مما يجب اتباعه عند الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر طوائف المسلمين إلا من نازع في ذلك من الخوارج المارقين).(٢)

رابعاً: من زعم أن زيادة السنة مخالف للقرآن، فقد قلب بذلك الحقائق، وأبطل حكم القرآن، فإن حكم القرآن العام والخاص يوجب علينا قبول ما جاءت به السنة فرضاً لا يسعنا مخالفته، ففي ردّه مخالفة القرآن وخروج عن حكمه ولابدّ، بل يكون في ذلك مخالفة القرآن والحديث معاً.(٣)

---

(١) «إعلام الموقعين»: ٢/ ٣١٥.

(٢) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية: ١٩/ ٨٦.

(٣) «إعلام الموقعين»: ٢/ ٣١٢.

خامساً: إن زعم الزيادة نسخاً هو ادّعاء تعارض القرآن والسنة، وإنما يظنّ التعارض من سوء الفهم، وهذه طريقة وخيمة ذميمة، وهي ردّ السنن الثابتة بما يفهم من ظاهر القرآن، والعلم كل العلم تنزيل السنن على القرآن، فإنها مشتقّة منه ومأخوذة عمّن جاء به، وهي بيان له لا أنها تناقضه.(١)

الفرع الثاني: تحقيق موقف الإمام أبي حنيفة من المسألة:

لا خلاف بين الأصوليين في نسبة القول للحنفية بأن الزيادة على النصّ نسخ، ولكن في مذهب أبي حنيفة رحمه الله في ذلك ما يتطلب البحث، فالمعلوم أن من الأقوال الأصولية ما جاءت تخريجاً من علماء المذهب على فروع فقهية دون نقل عن إمام المذهب فيها شيئاً، بل تكون تخريجاً على فروع الإمام، ولا ريب أن تخريجات العلماء في مثل هذا اجتهاد من الأتباع، فهو عرضة للخطأ، فما وضعه الأتباع لا سبيل إلى التسليم بصحته دوماً، فهو اجتهاد قائم على التتبع والاستقصاء مستند لفهم أصحابه، فيكون عرضة للتمحيص والنقد.

وفي مسألة الزيادة على النص جاء النقل فيها عن الشافعي رحمه الله، فنسب له بعض العلماء القول بأنها ليست نسخاً، حيث نقل الزركشي عن ابن فورك(٢) وإلكيا أن الشافعيَّ رحمه الله قال في اليمين مع الشاهد: إنه زيادة على ما في الكتاب، وليس بنسخ.(٣)

وقال الغزالي: (قال الشافعي رضي الله عنه: الزيادة على النص تخصيص).(٤)

وممن نسبه للشافعي أيضاً من غير الشافعية البزدوي والسرخسي من الحنفية، والقرافي من المالكية.(٥)

---

(١) «الروح» لابن القيم: ١٣٨.

(٢) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني الشافعي الأشعري، شيخ المتكلمين، صنف التصانيف الكثيرة قريباً من مئة مصنف منها «مشكل الحديث» وغريبه و«النظامي في أصول الدين والحدود في الأصول»، توفي عام (٤٠٦ هـ). «سير أعلام النبلاء»: ١٧/ ٢١٤.

(٣) «البحر المحيط»: ٣/ ٢١٦، ٢١٧.

(٤) «المنخول»: ٢٥٦.

(٥) «أصول البزدوي بشرح كشف الأسرار» ٣/ ١٩٢، «أصول السرخسي»: ٢/ ٨٢، «شرح تنقيح الفصول»: ٣١٧.

وأما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فقد نسب الغزالي إليه القول بأن الزيادة نسخ[(١)]، وتبعه ابن قدامة في «الروضة»[(٢)]، والمعروف أن «مستصفى» الغزالي هو أصل للروضة مع زيادات في تقرير أقوال الحنابلة، فيكون ابن قدامة اعتمد في نسبته لأبي حنيفة هذا القول على كلام الغزالي، وكذا نسبه ابن السبكي.[(٣)]

وأرى أن في هذه النسبة تساهلاً، فلعلّ الغزالي أراد المذهب فذكر إمامه، فالمتقدّمون على الغزالي نسبوه للحنفية منهم شيخه الجويني[(٤)] والشيرازي[(٥)]، وكذا القاضي الباقلاني[(٦)] وأيضاً أبو يعلى[(٧)] وأبو الخطاب[(٨)] من الحنابلة، ومن بعد الغزالي ممن اعتمد كتابه مرجعاً لم يتبعه في هذه النسبة كالآمدي في «الإحكام»[(٩)]، والرازي في «المحصول».[(١٠)]

وأما ابن السبكي فنسبه لأبي حنيفة رحمه الله في شرحه «منهاج البيضاوي»[(١١)]، مع أن البيضاوي نسبه للحنفية[(١٢)]، وابن السبكي نفسه نسبه لهم في شرحه على ابن الحاجب[(١٣)] وفي كتابه «جمع الجوامع».[(١٤)]

والحنفية أنفسهم لم ينسبوه للإمام، وغاية صنيعهم أنه مخرج على فروع المذهب،

---

(١) «المستصفى»: ٩٤.
(٢) «روضة الناظر»: ٧٩.
(٣) «الإبهاج»: ٢/ ٢٥٩.
(٤) «البرهان»: ٢/ ٨٥٣.
(٥) «التبصرة»: ٢٧٦.
(٦) «التلخيص»: ٢/ ٥٠٢.
(٧) «العدة» أبي يعلى: ٣/ ٨١٤.
(٨) «التمهيد» لأبي الخطاب: ٢/ ٤٠٠.
(٩) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ١٨٥.
(١٠) «المحصول» للرازي: ٣/ ٥٤٢.
(١١) «الإبهاج»: ٢/ ٢٥٩.
(١٢) «منهاج الوصول بشرح نهاية السول»: ٢٤٧.
(١٣) «رفع الحاجب»: ٤/ ١٢٠.
(١٤) «جمع الجوامع بشرح تشنيف المسامع»: ٢/ ٣٢٥.

وقد نقل الدبوسي والبزدوي والسرخسي عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله الفرع الذي خرجوا عليه ذلك القول، وهو أن شرب القليل من الطلاء المثلث[1] لا يكون حراماً؛ لأن المحرَّم السُّكْر بالنص، وشرب القليل بعض العلّة فيما يحصل به السُّكْر، فلا يكون مُسْكراً.[2]

ووجه التخريج أن بعض العلة لا يثبت بها التحريم، فلما كانت الزيادة بكمال العلة تثبت التحريم فيقتضي ذلك أن الزيادة تنسخ الحكم.

وفي هذا التوجيه نظر، فإن الطلاء المثلث لا يثبت به التحريم عندهم لانتفاء العلة وهي السُّكْر، والحكم يدور مع علّته، فلا تقوى دعوى اعتبار الزيادة على النصّ نسخاً بهذا الفرع؛ خاصة في ردّ خبر الواحد؛ إذ لا دلالة في ذلك على عدم قبول الخبر إذا كان فيه زيادة على ظاهر القرآن.

وإذا كان علماء الحنفية ذكروا من الفروع الفقهية ما يلائم ذلك التخريج الأصولي؛ كعدم فرضية الفاتحة، وعدم اشتراط الطهارة في الطواف، وعدم الأخذ بالشاهد واليمين، وعدم وجوب التغريب في حدّ الزنا؛ فإن عدم الأخذ بهذه الفروع تعود أيضاً إلى أصول أخرى، كما أن من الفروع الفقهية عند الحنفية ما ينقد هذا الأصل؛ كالقول بالوضوء من القهقهة، والوضوء بالنبيذ، والقراءة خلف الإمام، وتأخير صلاة المغرب يوم عرفة، والشهادة في النكاح، وأكل ميتة السمك والجراد، والتتابع في صوم كفارة اليمين.

وعليه فلا دليل على نسبة هذا القول لأبي حنيفة، وإن اعتمده متأخرو الحنفية، وقد صرّح بذلك الدهلوي والحجوي[3].

فلا تصحّ هذه النسبة للإمام، خاصة وقد عرف عنه تعظيم السنة كما سيأتي بيانه.

---

(١) الطلاء: هو أن يطبخ عصير العنب حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث، فيختر ويغلظ ويذهب ماؤه، سمّي بذلك لأنه شبه بطلاء الإبل في ثخنه وسواده. انظر: «غريب الحديث» للقاسم بن سلام: ٢/ ١٧٧، «مشارق الأنوار على صحيح الأخبار»: ١/ ٣٢٠، «مختار الصحاح»: ١٩٢.

(٢) «تقويم الأدلة»: ٢٣٤، «أصول البزدوي بشرح كشف الأسرار»: ٣/ ١٩٦، «أصول السرخسي»: ٢/ ٨٤.

(٣) «حجة الله البالغة»: ٣٣٧، «الفكر السامي»: ١/ ٤٢٥.

وقد نسبه ابن حزم وله بَاعٌ في معرفة الخلاف لأتباع أبي حنيفة، فقال: (وقال أيضاً بعض الحنفيين: ما كان من الأخبار زائداً على ما في القرآن، أو ناسخاً له، أو مخالفاً له، لم يجز أخذه بخبر الواحد حتى يأتي به التواتر).(١)

ثم بَرَّأَ الإمام أبا حنيفة من هذا القول، وألزمهم اتباع إمامهم في قبول خبر الواحد بدون ذلك القيد، فقال: (وقد ثبت عن أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وداود رضي الله عنهم وجوب القول بخبر الواحد، وهذا حجّة على من قلّد أحدهم في وجوب القول بخبر الواحد، وإن خالف من قلّده من بعض من ذكرنا خطأ وتناقضاً).(٢)

وبهذا يتبيّن أن ردّ خبر الواحد بدعوى كونه زيادة على القرآن هو مسلك متأخّري الحنفية، وأنهم خالفوا بذلك جمهور العلماء، بل وأئمّة المذهب.

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام»: ١/ ١١٧، وفي النسخة التي نقلت عنها زيادة (إلا) قبل (حتى يأتي) وزيادتها مستهجنة.

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام»: ١/ ١١٨.

المبحث الثالث: حكم ردّ خبر الواحد بمخالفة الأصول:

من مسائل الخلاف بين الحنفية وغيرهم ردّ خبر الواحد بمخالفة الأصول، وقد قال الزركشي: (مسألة ردّ الحديث بدعوى مخالفته الأصول: ولا يضرّ كونه مخالفاً لظاهر الأصول من كتاب أو سنة مجمع عليها أو إجماع، خلافاً لبعض الحنفية).(١)

ومع أهمية المسألة فلم يكن لها كبير حظّ من كتابات الأصوليين، فأغفلتها أكثر كتب الأصول، ولم يرد لها ذكر عند أصحابها، ولم تولِها عناية الكلام سوى بعض كتب الحنفية التي اقتصرت على عرض رأيهم في المسألة.

وقد توجّه عناية الأصوليين للكلام عن مسألة مخالفة الخبر للقياس، فلا يكاد مصنّف أصولي يخلو عن ذكرها، مع أن القياس أحد هذه الأصول، فمخالفة الأصول أشمل، كما اعتنى الأصوليون بمسألة أخرى تؤول حقيقتها لمخالفة الأصول، وهي مخالفة خبر الواحد لإجماع أهل المدينة دون التفات إلى تفرّع المسألة في حقيقتها عن مخالفة الأصول، كما سيأتي توضيحه، ويأتي تناول المسألة في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المراد بردّ خبر الواحد بمخالفة الأصول:

الفرع الأول: المراد بردّ الخبر:

ليس المراد بردّ الحديث ما يفهمه من يتعرّض للدراسة الحديثية من حيث القبول والرَّدّ، فيكون الرَّدّ بمعنى عدم ثبوت الحديث، وإنما مراد البحث الأصولي في المسألة بردّ الخبر عدم العمل بظاهره عند أهل العلم، وإن كان الخبر ثابتا عندهم، وإليه نبّه الصنعاني فقال: (اعلم أن معنى ردّ الحديث عدم العمل به في غير مورده لا الحكم بكذبه).(٢)

ولا يعكّر على هذا ما جاء في كلام بعض الحنفية حين اعتمدوا ردّ الخبر بمخالفة

---

(١) «البحر المحيط»: ٣/ ٤٠٥.

(٢) «إجابة السائل»: ١٢٢.

الأصول فاعتبروه انقطاعاً في الحديث، وهو عندهم انقطاع باطن في مقابل الانقطاع الظاهر.(١)

فالرجوع إلى عملهم في هذا يوضح أن مرادهم بردّ الحديث عدم العمل بظاهره، وليس الحكم بعدم ثبوته على نهج حكم أهل الحديث، وبذلك صرّح العيني فقال في أحد وجوه عدم العمل بحديث التصرية(٢) الوارد عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «لا تُصرّوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بَعْدُ، فإنه بخير النظرين بين أن يحتلبها، إن شاء أمسك، وإن شاء ردّها وصاع تمر».(٣)

فقال: (وإن وقع بنقل العدل الضابط عن مثله إلى قائله، لا بدّ في اعتباره أن يكون غير شاذّ ولا معلول، وهذا معلول؛ لأنه يخالف عموم الكتاب والسنة المشهورة، فيتوقّف بها عن العمل بظاهره).(٤)

الفرع الثاني: المراد بالأصول:

وردت هذه المسألة في بعض المصنّفات الأصولية بردّ الخبر بمخالفة الأصول، وقد يقال بمخالفة معاني الأصول، وفي بعض المواضع بمخالفة قياس الأصول، وقد نصّ كثير من أهل العلم على أن المراد بالأصول: الكتاب والسنة والإجماع، صرّح به أبو الخطاب الكلوذاني، والزركشي، والصنعاني، وغيرهم.(٥)

وقد رأى بعض العلماء استشكالاً في الفرق بين مخالفة الأصول ومخالفة القياس، وراح يبين عن التفريق بينهما، فقال الطوفي: (واعلم أن الفرق بين المسألتين مما يستشكل، فيقال: ما الفرق بين ما خالف القياس وبين ما خالف الأصول؟).

(١) «كشف الأسرار»: ٣/ ١٣.

(٢) أصل التصرية: حبس الماء وجمعه، وتصرية الشاة: إذا لم تحلب أياماً؛ حتى يجتمع اللبن في ضرعها، وتسمّى الشاةَ المصرَّاة.

(٣) أخرجه البخاري (٣/ ٧٠) رقم (٢١٤٨)، كتاب البيوع باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل، ومسلم (٣/ ١١٥٥) رقم (١٥١٥)، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه. . . . وتحريم التصرية.

(٤) «عمدة القاري»: ١١/ ٢٧١.

(٥) «التمهيد» لأبي الخطاب: ٣/ ١٠٣، «البحر المحيط»: ٣/ ٤٠٥، «إجابة السائل»: ١٢٢.

وأجاب بما محصّله أن الأصول تشمل القياس وغيره، فهو أحدها، فمخالفة الأصول أعمّ من مخالفة القياس[١]، وتبعه في ذكر هذا التفريق ابن بدران[٢]،[٣]، وعلى ذلك جرى صنيع ابن مفلح في عرضه لرأي الحنفية في ردّ خبر الواحد.[٤]

وقد يستعمل أهل العلم القياس في مسألة مخالفة الخبر بغير المعنى الاصطلاحي له، وهو إلحاق فرع بأصل لعلة مشتركة، وإنما يريدون به المعاني والقواعد الشرعية التي تؤخذ من جمع من أدلة الشريعة، فهو معنى يؤسّس له أكثر من نصّ شرعيّ، ويتوافق وكليات الشرع، ويتماشى ومقاصده العامة، ولما قال المحلّي في حديث التصرية: فردّ التمر بدل اللبن مخالف للقياس، عقّب البناني[٥] قائلاً: (هذا يقتضي أن المراد بالقياس القاعدة).[٦]

وهذا المراد مبثوث في استعمال العلماء، فقد قال ابن دقيق العيد مبيّناً مذهب مالك في وجوب القضاء على من أكل أو شرب ناسياً في نهار رمضان بخلاف الخبر، قال ابن دقيق العيد معلّقاً: (ذهب مالك إلى إيجاب القضاء وهو القياس، فإن الصوم فات ركنه وهو من باب المأمورات، والقاعدة تقضي أن النسيان لا يؤثّر في طلب المأمورات).[٧]

المطلب الثاني: تحقيق مذاهب الأئمة من المسألة:

الفرع الأول: مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى:

قبل بيان مذهب أبي حنيفة يأتي تناول موقف متأخّري الحنفية، وذلك في عدّة أمور:

---

(١) «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٢٣٧، ٢٣٨.

(٢) هو عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران، فقيه أصولي حنبلي، عارف بالأدب والتاريخ، ولي إفتاء الحنابلة، له تصانيف، منها: «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل» و«شرح روضة الناظر» لابن قدامة و«تهذيب تاريخ ابن عساكر»، توفي سنة (١٣٤٦هـ). «الأعلام»: ٤/ ٣٧.

(٣) «المدخل» لابن بدران: ١٠٣، «مذكرة في أصول الفقه»: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي: ١٥٣.

(٤) «أصول الفقه» لابن مفلح: ١/ ٦٢٨.

(٥) هو عبد الرحمن بن جاد الله البناني المغربي، والبناني نسبة إلى بنانة من قرى من ستير بإفريقية، فقيه أصولي، قدم مصر وجاور بالأزهر، له «حاشية على شرح المحلي» في أصول الفقه، توفي عام (١١٩٨ هـ). «الأعلام» ٣/ ٣٠٢.

(٦) «حاشية البناني» على شرح المحلى لجمع الجوامع: ٢/ ١٣٧.

(٧) «شرح عمدة الأحكام»: ٢٧٠.

أولاً: ردّ الحنفية الخبر بمخالفة الأصول:

المشهور عن مذهب الحنفية ردّ خبر الواحد إذا خالف الأصول، قال ابن السمعاني[(١)]: (وذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يجب عرضه على الكتاب، فإن لم يكن في الكتاب ما يدلّ على خلافه قُبلَ، وإلّا فيردّ، وذهب إلى هذا كثير من المتكلّمين)[(٢)].

وقد صرّحت به كتبهم المعتمدة عند المتأخّرين، فذكره الدبوسي والبزدوي والسرخسي، فقالوا: بأن خبر الواحد يردّ إذا خالف القرآن والسنة المشهورة والإجماع، واعتبروا هذه المخالفة دليلاً على انقطاع الخبر، وسمّوه الانقطاع الباطن، فلا يصحّ الخبر عندهم إلا بشرط انعدامه، وذلك يوجب عرضه على الأصول.

قال البزدوي: (وأما الانقطاع الباطن فنوعان: انقطاع بالمعارضة، وانقطاع لنقصان وقصور في الناقل، أما الأول: فإنما يظهر بالعرض على الأصول، فإذا خالف شيئاً من ذلك كان مردوداً منقطعاً)[(٣)].

وقال السمرقندي[(٤)] في شروط قبول الخبر: (ومنها أن يكون موافقاً لكتاب الله وللسنة المتواترة وللإجماع، فأما إذا خالف واحداً من هذه الأصول القاطعة؛ فإنه يجب ردّه أو تأويله)[(٥)].

ثانياً: أدلة الحنفية ومناقشتها:

استدلّ الحنفية على ما ذهبوا إليه بأدلّة أعرض لها، ومناقشة الجمهور لهم فيما قالوه:

---

(١) هو أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي الشافعي، الشهير بابن السمعاني، الإمام الجليل، الفقيه الأصولي الثبت، صنّف في «أصول الفقه» «قواطع الأدلة» من أحسن مصنفات الفنّ، وله أيضاً «الخلاف» و«الأوسط» و«المختصر». توفي: ٤٨٩هـ. انظر: «وفيات الأعيان»: ٣/ ٢٠٩.

(٢) «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٦٥.

(٣) «أصول البزدوي بشرح كشف الأسرار»: ٣/ ٨، ٧، وانظر: «تقويم الأدلة»: ١٩٦.

(٤) هو علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي، فقيه من كبار الحنفية، اشتهر بكتابه «تحفة الفقهاء» وله كتب أخرى، منها «ميزان الأصول» توفي عام (٤٥٠ هـ). «الأعلام» ٥/ ٣١٧.

(٥) «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٤٣٣، وانظر: «بذل النظر»: ٤٦١، ٤٦٢، «عمدة القاري»: ١١/ ٢٧١.

الدليل الأول: استدلّوا بحديث عرض الخبر على القرآن، وهو ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إذا روي لكم عني حديث، فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه، وإن خالفه فردّوه».[١]

ووجه الدلالة جلّيّ في ردّ الخبر الذي يخالف القرآن، ويكون مثله في ذلك الحديث المتواتر والإجماع لاتفاقهما معه في قطعيتهما.

وقد أجيب على ذلك من وجوه:

الأول: الخبر لا يصحّ له إسناد عند أهل المعرفة بالحديث، وقد حكم عليه عدد من أئمة الشأن بالوضع، منهم علي بن المديني، وعبد الرحمن بن مهدي، ويحيى بن معين، والساجي، والخطابي[٢]، والصاغاني.[٣]

والعجب أن بعض الحنفية ذكروا عدم صحة هذا الخبر، كما فعله البزدوي والسرخسي؛ وذلك حين زعموا أن الشافعي اعتمد هذا الحديث في منع نسخ الكتاب بالسنة.[٤]

الثاني: الخبر لا يصحّ معناه؛ لأنه متناقض، فهو يأمر بعرض الحديث على القرآن وقبول ما وافقه، وهذا الخبر نفسه لو عرضناه على القرآن لم نجد في القرآن معنى في عرض الخبر على القرآن، فيكون في هذا الحديث أمر بردّه ذاته.[٥]

---

(١) أخرجه الدارقطني (٤/٢٠٨)، والطبراني (٢/٧٩)، وابن عدي (٤/١٣٨٧)، وغيرهم، عن ابن عمر وثوبان رضي الله عنهم.

(٢) هو أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي الإمام، العلامة، الحافظ، اللغوي، قال الذهبي: إذا وقف منصف على مصنفاته، واطلع على بديع تصرفاته في مؤلفاته، تحقق إمامته وديانته من مصنفاته «معالم السنن» و«غريب الحديث» و«أعلام السنن في شرح البخاري» و«إصلاح غلط المحدثين» و«الغنية عن الكلام وأهله» و«العزلة» و«شرح الأسماء الحسنى». توفي سنة ٣٨٨هـ. «سير أعلام النبلاء»: ١٧/ ٢٧.

(٣) «جامع العلم»: ٢/ ٣٦٦، «عون المعبود»: ١٢/ ٢٣٢، «تذكرة الموضوعات» لمحمد طاهر بن علي الفتني: ٢٨، «الفوائد المجموعة» للشوكاني: ٢٩١«كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس»: إسماعيل بن محمد العجلوني: ١/ ٨٦.

(٤) «أصول السرخسي»: ٢/ ٦٧.

(٥) «البحر المحيط»: ٣/ ٤٠٨.

ولذا قال البيهقي[(١)]: (وهو ينعكس على نفسه بالبطلان؛ فليس في القرآن دلالة على عرض الحديث على القرآن).[(٢)]

الثالث: أنه يناقض القرآن؛ لأن آياته في مواضع كثيرة أمرت بطاعة النبيّ ﷺ والتسليم لخبره دون توقّف على عرضه على القرآن.

قال ابن عبد البَرّ: (وقد عارض هذا الحديث قوم من أهل العلم، فقالوا: نحن نعرض هذا الحديث على كتاب الله قبل كل شيء ونعتمد على ذلك.

قالوا: فلما عرضناه على كتاب الله عز وجل وجدناه مخالفاً لكتاب الله؛ لأنّا لم نجد في كتاب الله ألا نقبل من حديث رسول الله ﷺ إلا ما وافق كتاب الله، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسيّ به والأمر بطاعته، ويحذر المخالفة عن أمره جملة على كل حال).[(٣)]

وأيضاً فالقرآن جعل السنة مبيّنة، والمبيِّن يخالف المبيَّن؛ لأنه يخصّص عمومه ونحوه، فناقض الحديث قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].[(٤)]

الرابع: إن ظاهر الخبر يقتضي ردّ الحديث، وإن كان متواتراً كما أفاده القرافي[(٥)]، وهم يخصّون العرض بغير المشهور والمتواتر، وذلك تخصيص بغير مخصّص، وهو باطل، وما انتهى إلى باطل فهو باطل.

الخامس: لو أريد بردّ الحديث المخالف للقرآن الأخبار الواهية التي لا تثبت

---

(١) هو أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي النيسابوري البيهقي الشافعي، شيخ خراسان، كان واحد زمانه وفرد أقرانه حفظاً وإتقاناً وثقة وعمدة، قال الذهبي: لو شاء البيهقي أن يعمل لنفسه مذهبا يجتهد فيه لكان قادراً على ذلك؛ لسعة علومه ومعرفته بالاختلاف، من مصنفاته «السنن الكبرى» و«الصغرى» و«معرفة السنن والآثار» و«الخلافيات» و«دلائل النبوة» و«الأسماء والصفات» وغيرها كثير، توفي سنة (٤٥٨هـ). «سير أعلام النبلاء»: ١٨/ ١٦٣.

(٢) «دلائل النبوة» لأبي بكر البيهقي: ١/ ٢٧.

(٣) «جامع بيان العلم»: ٢/ ٣٦٧.

(٤) «شرح تنقيح الفصول»: ٣٧٠، ٣٧١.

(٥) «شرح تنقيح الفصول»: ٣٧١.

سندها للنبي ﷺ فهذا صحيح، وقد حمله بعض العلماء على ما تدلّ قواطع الكتاب على نقيض ما دلّ عليه الحديث.(١)

ولهذا لا معنى لكلام علاء الدين البخاري في جوابه عن الاعتراض عليهم بقوله: (ولا نسلّم أنه مخالف للكتاب؛ لأن وجوب القبول بالكتاب إنما يثبت فيما تحقّق أنه من عند الرسول عليه الصلاة والسلام بالسماع منه أو بالتواتر، ووجوب العرض إنما يثبت فيما تردّد ثبوته من الرسول عليه الصلاة والسلام).(٢)

فإن ما كان الشك في ثبوته فهو حديث غير ثابت، وأما ما غلب على الظنّ ثبوته فمحلّه القبول، وأما توقّف القبول على التواتر، فهذا مخالف للإجماع، قال ابن عبد البَرّ: (وأجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار فيما علمت على قبول خبر الواحد العدل، وإيجاب العمل به إذا ثبت ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع، وعلى هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لَدُن الصحابة إلى يومنا هذا إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع شرذمة لا تعدّ خلافاً).(٣)

وأما إن أريد بالخبر أن الحديث وإن أتى بما فيه زيادة على القرآن؛ فإنه لا يأتي بما يعارض القرآن، فهذا صحيح في معناه، وهذا ما حمل الشاطبي أن يقول: (فمعناه صحيح، صحّ سنده أو لا).(٤)

الدليل الثاني: مما استدلّ به الحنفية، حديث عائشة رضي الله عنها أن النبيَّ ﷺ قال: «من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله، فهو باطل، وإن اشترط مئة شرط».(٥)

وقالوا: معناه كل حديث مخالف لكتاب الله فهو مردود.

---

(١) «رفع النقاب عن تنقيح الشهاب»: ٥/ ١٦٦

(٢) «كشف الأسرار»: ٣/ ١٠.

(٣) «التمهيد» لابن عبد البر: ١/ ٢.

(٤) «الموافقات»: ٤/ ٣٣٥.

(٥) أخرجه البخاري (٣/ ٧١) رقم (٢١٥٥) كتاب البيوع، باب البيع والشراء مع النساء، ومسلم (٢/ ١١٤١) رقم (١٥٠٤) كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق.

والجواب: إن الحديث ليس فيه ذكر عرض السنة على القرآن، وإنما الكلام عن الشروط في المعاملات ونحوها.

وأيضاً فإن معنى (ليس في كتاب الله): أي: ليس من أحكام الشرع، كما ذكره ابن السمعاني وابن دقيق العيد، فيكون معناه: كل ما خالف الأحكام الثابتة بالكتاب أو السنة، فهو باطل.(١)

الثالث من أدلتهم - وهو أقوى ما يعتمدون عليه -: قولهم: إن القرآن قطعي، وخبر الواحد ظنّي، في ثبوته شبهة؛ لاحتمال الكذب والخطأ والسهو، فإذا تعارض الظنّي مع القطعي، فإنه يردّ.

وأجيب عليه: بأن خبر الواحد وإن كان ظنياً في ثبوته؛ فوجوب العمل به ثابت بالإجماع، فصار العمل بالخبر يقيناً، ثم إن تناول الأصل الذي يفيد القطع لمحلّ خبر الواحد غير مقطوع؛ لجواز أنه مخصّص ومستثنى من ذلك الأصل، فشمول الأصل المقطوع به لهذا الفرد مظنون، حيث إن دلالة ظاهر القرآن ظنية، وليس أحد الظنين بأولى من الآخر.(٢)

ثالثاً: أدلة الجمهور في نقض دعوى الحنفية:

ذكر الجمهور أدلة تنقض دعوى الحنفية بردّ خبر الواحد بمخالفة الأصول، ومنها:

الأول: ما ثبت من حديث المقدام بن معدي كرب عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثلَه معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلّوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه».(٣)

---

(١) «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٧١، «شرح عمدة الأحكام»: ٣٦٧.

(٢) «شرح عمدة الأحكام»: ٣٥٥، «العدة» للصنعاني حاشية على «إحكام الأحكام»: ٤/ ٥٧.

(٣) أخرجه أحمد (٢٨/ ٤١٠) رقم (١٧١٧٣)، وأبو داود (٤/ ٢٠٠) رقم (٤٦٠٤) في كتاب السنة، باب في لزوم السنة، والترمذي (٥/ ٣٨) رقم (٢٦٦٤) كتاب العلم، باب ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبيّ ﷺ، وابن ماجه (١/ ٦) في المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ، ورواية الترمذي وابن ماجه دون قوله: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه».

وهذا حديث في محلّ النزاع يردّ دعوى عرض السنة على القرآن، ويدفعها بأن ما شرعه رسول الله ﷺ هو ما شرعه الله تعالى.

قال الخطابي: (وفي الحديث دليل على أنه لا حاجة بالحديث أن يعرض على الكتاب، وأنه مهما ثبت عن رسول الله ﷺ كان حجة بنفسه).(١)

وقد أخرج الدارمي: أن سعيد بن جبير حدَّث يوماً بحديث عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فقال رجل: في كتاب الله ما يخالف هذا؟، فقال سعيد: (ألا أُراني أُحدّثك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتُعرِّض فيه بكتاب الله، كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أعلم بكتاب الله منك).(٢)

الثاني: إن خبر الواحد أصل بنفسه يجب اعتباره؛ لأن الذي أوجب اعتبار الأصول نصّ صاحب الشرع عليها؛ وهو موجود في خبر الواحد؛ فيجب اعتباره. أوضحه ابن دقيق العيد، وذكره غيره من أهل العلم.(٣)

وقال الخطابي: (والأصل أن الحديث إذا ثبت عن رسول الله وجب القول به وصار أصلاً. . . . ، والأصول إنما صارت أصولاً لمجيء الشريعة بها).(٤)

الثالث: إذا كان الحديث أصلاً مثل سائر الأصول، فلا يصحّ أن يقال: إنه خالف الأصول، وإذا كان ذلك كذلك، فليس سائر الأصول أولى بالقبول منه، ولا يجوز تركه لها، كما لا تترك به سائر الأصول؛ لأنه إن جاز أن يترك للأصول، جاز أن تترك الأصول له؛ لمساواتها، وليس إبطال أصل لمخالفته أصولاً أخرى بأولى من إبطال تلك الأصول، لمخالفتها ذلك الأصل، فإذا لم يلزم أحدهما، لم يلزم الآخر.(٥)

---

(١) «معالم السنن»: ٤/ ٢٩٩.

(٢) أخرجه الدارمي (١/ ٤٧٥) في المقدمة رقم (٥٩٠).

(٣) «شرح عمدة الأحكام»: ٣٥٥، «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٦١، «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: ١/ ١١٨.

(٤) «معالم السنن»: ٣/ ١١٣.

(٥) «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٦١، «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: ١/ ١١٨، «العدة» لأبي يعلى: ٣/ ٨٩٦، «إعلام الموقعين»: ٢/ ٣٣٠، «سبل السلام»: ٤/ ١٤٣.

وإنما يكون التعامل مع الأصول بما قاله ابن عبد البَرّ: (والأصول لا يردّ بعضها ببعض، ولا يقاس بعضها على بعض، بل يوضع كل واحد منها موضعه).(١)

فيكون قصد الصواب في العمل بها جميعاً، ويعتبر كل أصل بنفسه.(٢)

الرابع: دعوى ردّ الحديث بمخالفة الأصول هي التي تخالف الأصول، فالأصول تنفي هذه الدعوى، ولذا يقول ابن القيّم: (هذه الآراء هي المخالفة للأصول حتماً).(٣)

الخامس: إن دعوى العرض مبنيّة على أصل باطل، وهو احتمال معارضة الخبر القرآن، وما دام الحديث من أصول الشرع، فلا يجوز أن يتنافى مع غيره من الأصول، فلا سبيل إلى وجود خبر صحيح معارض لما في القرآن، خاصة وهذه الأصول هي ما ثبت بها كون الخبر أصلاً، فيستحيل أن تناقض الأصول نفسها، فإذا بطل الأساس الذي قامت عليه دعوى ردّ الخبر بمخالفة الأصول؛ بطلت.(٤)

ثم إن من ادّعى المخالفة فحقيقة صنيعه أن يبني دعواه على معنى قد أخذه من النصوص، ثم عدّاه إلى محلّ الخبر، وهذا في الواقع محض القياس، ومذهب الحنفية تقديم الخبر على القياس.(٥)

السادس: أن من قال بردّ خبر الواحد بمخالفة الأصول أخذ بكثير من الأخبار يقبل فيها مثل دعواهم، وكما قال ابن القيّم: (وما من أحد ردّ سنة بما فهمه من ظاهر القرآن إلا وقد قبل أضعافها مع كونها كذلك، وهذا منهم تناقض لا يدفعه إلا ردّ هذه الدعوى التي أدّت إلى تناقضهم).(٦)

رابعاً: دعوى ردّ خبر الواحد بمخالفة الأصول ومنهج التعامل مع خبر الواحد عند متأخّري الحنفية:

---

(١) «الاستذكار»: ٨/ ٢٠٩.

(٢) «تكملة المجموع» للشيخ محمد نجيب المطيعي: ١٢/ ٢٣.

(٣) «الطرق الحكمية»: ٢٦٧.

(٤) «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: ٢/ ٨٠، «الطرق الحكمية» لابن قيم الجوزية: ١٠٧.

(٥) «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٦١.

(٦) «الطرق الحكمية»: ١٠٩، «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٦١

إن دعوى بعض الحنفية بردّ خبر الواحد بمخالفة الأصول أرى أنها دعوى ذات صلة بمسائل أخرى تستبين بجمعها صورة المسألة، ويتّضح جوانب منهجهم في التعامل مع خبر الواحد.

فهم يرون عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وذلك لأن فريقاً منهم وهم العراقيون والقاضي أبو زيد ومن تابعه من المتأخّرين يقولون بإفادة عمومات الكتاب وظواهره اليقين، فلا يخالف الظني اليقين، والتخصيص من صور المخالفة.

وذهب الشيخ أبو منصور[١] ومن تبعه من مشايخ سمرقند إلى جعل عمومات الكتاب وظواهره ظنية، ومع هذا لا يجوز تخصيصها بخبر الواحد؛ لأن ترجيح متن الكتاب لقوّة ثبوته أولى من ترجيح معنى خبر الواحد؛ لأن المتن قالب المعنى وقوامه؛ فيجب طلب الترجيح مِن قِبَله أولاً، ثم إذا استويا، فمن جهة المعنى.[٢]

وأيضاً لأن المعنى مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت، فلا بدَّ من أن تؤثّر الشبهة المتمكّنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة؛ ولهذا لا يكفر منكر لفظه ولا منكر معناه، بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب؛ فإنه يكفر.

وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به؛ لأن فيه ترك العمل بالدليل الأقوى بما هو أضعف منه، وذلك لا يجوز.[٣]

فكان موقف المتأخّرين من الحنفية عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد إلا بعد تخصيصه بقطعي، لأن دلالته بعد التخصيص تصبح ظنية، واعتبر ذلك مذهب الحنفية كما اعتمدته كتبهم، حتى قال شارحا «التحرير»[٤]: (لم يعلم بينهم الخلاف في عدم

(١) هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي يلقب بإمام الهدى، من أئمة الكلام وكبار الحنفية، له كتاب «التوحيد» وكتاب «المقالات» وكتاب «ردّ أوائل الأدلة للكعبي» وكتاب «بيان وهم المعتزلة» وكتاب «تأويلات القرآن»، توفي عام (٣٣٣ هـ). «طبقات الحنفية» ٢/ ١٣٠.

(٢) «تقويم الأدلة»: ١٩٧.

(٣) «كشف الأسرار»: ٣/ ٩.

(٤) هما محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه، فقيه حنفي محقّق، له تصانيف منها «تيسير =

تجويز تخصيص الكتاب بخبر الواحد)[١]، قلت: ولكن ما اختاره العلاء العالم هو أنه يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد[٢]، فليس جميع المتأخّرين على هذا القول.

وكذا لا يجوز عندهم تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد؛ لأن تقييد الإطلاق عدّوه زيادة على النص، والزيادة عندهم نسخ، فلا يجوز ذلك بخبر الواحد.

فخبر الواحد عندهم لا يجوز أن يكون مخصّصاً للعموم، ولا مقيّداً للإطلاق، ولا صارفاً للظاهر، إلا إذا كان خبراً مشهوراً، أما غير المشهور فلا، وإنما يكون مجال قبوله فيما لا يخالف ظاهر القرآن، وبهذا حكموا بردّه إذا خالفه.

أما الجمهور فخبر الواحد مشهوراً أو غير مشهور، يكون بياناً للقرآن، يخصّص عمومه، ويقيّد مطلقه، ويصرف ظاهره، وهذا اكتمال تصوّر موقف متأخّري الحنفية من خبر الواحد.

خامساً: تحقيق قول أبي حنيفة:

ما اعتمده متأخّرو الحنفية من عدم اعتبار خبر الواحد بياناً لظاهر القرآن يخصّص عمومه، ويقيّد مطلقه؛ فهذا القول في التحقيق ليس قول أبي حنيفة ولا أصحابه، فلم ينسب أحد حتى من الحنفية عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لأبي حنيفة، وإنما نسب الأصوليون له القول بالجواز، مذهبه في ذلك مذهب الأئمة الثلاثة.

قال الآمدي: (يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة، أما إذا كانت السنة متواترة، فلم أعرف فيه خلافاً. . . . . . ، وأما إذا كانت السنة من أخبار الآحاد، فمذهب الأئمة الأربعة جوازه).[٣]

= التحرير في شرح التحرير» لابن الهمام، في «أصول الفقه»، توفي نحو (٩٧٢ هـ). انظر: «الأعلام» ٦/ ٤١. والثاني: شمس الدين محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن أمير الحاج الحلبي الفقيه الحنفي الأصولي، اشتهر أمره بحلب، وكان صدراً من صدور علماء الحنفية، صنف التصانيف الكثيرة منها: «شرح التحرير» في الأصول، و«حلية المحلى» في الفقه، توفي: (٨٧٩هـ). «الأعلام»: ٣/ ٩٧٩.

(١) «تيسير التحرير»: ٣/ ١٢.

(٢) «بذل النظر»: ٤٦٣.

(٣) «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي: ٢/ ٣٤٧.

وقال الصفي الهندي[١]: (ويجوز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد عند أكثر الفقهاء نحو الأئمة الأربعة).[٢]

وقال الرازي: (يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عندنا، وهو قول الشافعي وأبي حنيفة ومالك رحمهم الله).[٣]

وقال الزركشي: (يجوز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد عند الجمهور، وهو المنقول عن الأئمة الأربعة، فإن الخبر يتسلّط على فحواه، وفحواه غير مقطوع به).[٤]

ولكن قال ابن قدامة عن عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وحكاه القاضي عن أبي حنيفة، وكذلك قاله المجد ابن تيمية[٥]،[٦]، قلت: المذكور في «العدة» للقاضي أنه حكاه عن أصحاب أبي حنيفة.[٧]

وأما القول بعرض الحديث على الأصول وردّه بمخالفتها، فلم أجد من نسبه من الحنفية ولا من الأصوليين غيرهم لأبي حنيفة، بل صرّح بعضهم بنفي هذا القول عن أبي حنيفة، فقال ابن السمعاني: (وقد قال أبو حنيفة: ما جاءنا عن الله تعالى وعن رسوله، فعلى الرأس والعين، وهذا قول ثابت عنه، وهذا لفظ منصف معترف للانقياد للكتاب

---

(١) هو صفي الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم الهندي الأرموي الشافعي، فقيه أصولي متكلّم، من مؤلفاته: «نهاية الوصول إلى علم الأصول» و«الرسالة السيفية» في «أصول الفقه»، وغيرهما، توفي بدمشق سنة (٧١٥هـ) انظر: «شذرات الذهب» ٨/ ٣٦٨.

(٢) «نهاية الوصول في دراية الأصول»: ٤/ ١٦٢٢.

(٣) «المحصول»: ٣/ ١٣١.

(٤) «البحر المحيط»: ٢/ ٤٩٧.

(٥) هو مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن تيمية الحراني الحنبلي، الإمام العلامة فقيه العصر شيخ الحنابلة، قال الشيخ جمال الدين ابن مالك: أُلينَ للشيخ المجد الفقه كما أُلين لداود الحديد، من مصنفاته: «الأحكام الكبرى» و«المحرر» في الفقه، و«المنتقى من أحاديث الأحكام»، و«المسودة في أصول الفقه» التي زاد فيها ولده عبد الحليم ثم حفيده تقي الدين أحمد، توفي سنة (٦٥٢هـ). «سير أعلام النبلاء»: ٢٣/ ٢٩١.

(٦) «روضة الناظر»: ٢٤٥، «المسودة»: ١١٩.

(٧) «العدة» لأبي يعلى: ٣/ ٨٨٩.

والسنة، وهو ينفي ما زعموه من التوقّف إلى أن يعرض على الكتاب).[(١)]

وأما اتجاه متأخّري الحنفية في التعامل مع خبر الواحد بكونه لا يقبل إلا بعرضه على القرآن، فإن خالف ظاهره فلا يجعلونه بياناً بل يردّونه، فهي آراء معروفة عن عيسى بن أبان[(٢)]، ولذا نقل أبو الحسين البصري عن القاضي عبد الجبّار نصب الخلاف في عرض السنة على القرآن بين الشافعي وعيسى بن أبان، وكذا ذكره الرازي وغيره.[(٣)]

وأيضاً نسب الأصوليون القول بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد إلا بعد تخصيصه بقطعي لعيسى بن أبان، وقد جزم ابن السمعاني أن هذه الآراء من التوقّف عن قبول الخبر إلا بعرضه على الكتاب، ونحو ذلك؛ أن المخترع لها هو عيسى بن أبان، بتعبير ابن السمعاني.[(٤)]

وبعد بيان الشيخ المطيعي[(٥)] ردّ حجة عيسى بن أبان بالقدح في خبر العرض، صرّح أن قوله مخالف لقول مشايخ الحنفية وأكثر العلماء، وأن قول الأئمة الأربعة بخلافه، فقال: (ما قاله عيسى بن أبان منفرداً به عن مشايخ الحنفية وعن أكثر العلماء لا وجه له، وأن ما قاله الشافعي [وهو نفي عرض الخبر على الكتاب وسيأتي] ليس قوله فقط، بل هو قوله وقول سائر الأئمة الأربعة وأكثر العلماء).[(٦)]

---

(١) «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٧١.

(٢) هو أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة الحنفي، تفقه على محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، تولى قضاء العسكر، ثم قضاء البصرة، قال هلال بن أمية: ما في الإسلام قاضٍ أفقه منه، له كتاب «الحج» و«خبر الواحد» و«إثبات القياس» و«اجتهاد الرأي»، مات بالبصرة سنة (٢٢١هـ). «الجواهر المضيّة» ١/ ٤٠١، «طبقات الفقهاء» ص١٣٧.

(٣) «المعتمد»: ٢/ ١٥٤، «المحصول» للرازي: ٤/ ٦٢٨، ٦٢٩، «نهاية السول»: ٢٧٣.

(٤) «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٧٠.

(٥) هو محمد بخيت بن حسين المطيعي - نسبة إلى المطيعة من أعمال أسيوط بصعيد مصر- الحنفي، مفتي الديار المصرية، ومن كبار فقهائها، من مصنفاته: «حاشية سُلَّم الوصول على شرح الإسنوي للمنهاج»، و«حقيقة الإسلام» و«أصول الحكم»، و«القول الجامع في الطلاق البدعي»، و«إرشاد الأمة إلى أحكام أهل الذمة» وغيرها، توفي: عام (١٣٥٤ هـ). انظر: «الأعلام»: ٦/ ٥٠.

(٦) «سُلَّم الوصول حاشية على نهاية السول» لمحمد بخيت المطيعي: ٣/ ١٧٥، ١٧٦.

والقاضي الباقلاني وهو أحد أئمة الأصول ومن أعرفهم بمذاهب الأئمة، نسب القول بعرض الخبر على الكتاب إلى استحداث بعض الحنفية، فقال: (هذا مما لم يحدثه إلا من نبغ من نابغيهم (يقصد الحنفية)، وهي مشابهة منهم لمنكري الأخبار).[١]

وهذه قد تكون من آثار التأثر الاعتزالي في تعامل المسلك الحنفي عند المتأخّرين مع خبر الواحد، وقد نصب الغزالي الخلاف في القول بتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد مع المعتزلة، مقابل قول أئمة الفقه، فقال: (قالت المعتزلة: لا يخصّص عموم القرآن بأخبار الآحاد، فإن الخبر لا يقطع بأصله، بخلاف القرآن، وقالت الفقهاء: يخصّص به؛ لأنه يتسلّط على فحواه، وفحواه غير مقطوع).[٢]

وأرى أن ما نسبه بعض أهل العلم لأبي حنيفة من أخبار آحاد ردّها بمخالفة الأصول، ففي توجيه بعضها نظر، فالسرخسي حيث أصّل مذهب الحنفية في ذلك قال: (ولهذا الأصل لم يعمل أبو حنيفة بخبر سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه في بيع الرطب بالتمر؛ لأن النبيَّ عليه الصلاة والسلام قال: «أينتقص إذا جُفّ؟»، قالوا: نعم. قال: «فلا إذاً»[٣]؛ لأنه مخالف للسنة المشهورة، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «التمر بالتمر مثلاً بمثل».[٤]،[٥]

---

(١) «التلخيص»: ٣/ ٣١٩.

(٢) «المنخول»: ٢٥٢.

(٣) أخرجه أصحاب السنن الأربعة، أبو داود (٣/ ٢٥١) رقم (٣٣٥٩) كتاب البيوع، باب التمر بالتمر، والترمذي (٣/ ٥٢٠) رقم (١٢٢٥) كتاب البيوع، باب النهي عن المحاقلة والمزابنة، والنسائي(٧/ ٢٦٨) رقم (٤٥٤٥) كتاب البيوع، باب اشتراء التمر بالرطب، وابن ماجه (٢/ ٧٦١) رقم (٢٢٦٤) كتاب التجارات، باب الرطب بالتمر. ولفظ الحديث: فقال: «أينقص الرطب إذا يبس؟» قالوا: نعم، فنهى عن ذلك، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. وصحّحه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم، وقد أعلّه جماعة منهم الطحاوي والطبري وأبو محمد بن حزم وعبد الحق، كلّهم أعلّه بجهالة حال زيد أبي عياش، والجواب أن الدارقطني قال: إنه ثقة ثبت. انظر «التلخيص الحبير» ٣/ ٢٤.

(٤) أخرجه الترمذي (٣/ ٥٣٣) باب ما جاء أن الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل وكراهية التفاضل فيه عن عبادة بن الصامت، والطبراني (١/ ٣٣٩) رقم (١٠١٧) والبزار (٤/ ٢٠٠) عن بلال رضي الله عنه، وقد أخرج بمعناه البخاري (٣/ ٧٣) رقم (٢١٧٠) كتاب البيوع، باب بيع التمر بالتمر، ومسلم (٣/ ١٢٠٩) رقم (١٥٨٦) كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً من حديث عمر بن الخطاب بلفظ: «والتمر بالتمر رباً إلا هاء وهاء».

(٥) «أصول السرخسي»: ١/ ٣٦٧.

فلم ينقل السرخسي عن أبي حنيفة قولاً فيه، وإنما اعتبر أن صنيع أبي حنيفة يدلّ عليه، ولم يذكر عنه في ذلك إلا هذا الحديث.

وهذا الحديث لم يثبت أن أبا حنيفة ردّه لمخالفة الأصول، وإنما لعدم ثبوت سنده عنده، فقد نقل الصيمري وذكره السرخسي نفسه أن أبا حنيفة أورد عليه حديث سعد رضي الله تعالى عنه، فقال: (مدار هذا الحديث على زيد بن عياش[(١)]، وزيد بن عياش لا يقبل حديثه)[(٢)]، ولذا قال التفتازاني[(٣)]: فلا يكون من قبيل ردّ خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور.[(٤)]

ومن الأحاديث التي يُدَّعى رَدّ أبي حنيفة لها بمخالفة الأصول، حديث خيار المجلس، وهو عن حكيم بن حزام ﵁، عن النبي ﷺ، أنه قال: «البيّعان بالخيار ما لم يتفرّقا، فإن صدقا وبيّنا، بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما، محقت بركة بيعهما».[(٥)]

قال ابن عبد البَرّ: (وروي عنه (أي: عن أبي حنيفة) أنه كان يقول في ردّ هذا الحديث: أرأيت إن كانا في سفينة، أرأيت إن كانا في سجن أو قيد، كيف يفترقان إذن؟).[(٦)]

---

(١) هو أبو عياش زيد بن عياش الزرقي، ويقال المخزومي، روى عن سعد بن أبي وقاص، وعنه: عبد الله بن يزيد مولى الأسود بن سفيان، وعمران بن أبي أنيس السلمي، وروى له الأربعة هذا الحديث وحده، وذكره ابن حبان في «الثقات»، وقال أبو حنيفة: مجهول، وكذا قال ابن حزم. انظر «تهذيب التهذيب»: ٣/ ٤٢٣.

(٢) «أخبار أبي حنيفة وأصحابه»: أبو عبد الله الصيمري: ٢٦، «المبسوط»: ١٢/ ١٨٥.

(٣) هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، أصولي مفسر متكلم من أئمة العربية والبيان والمنطق، من مؤلفاته: التلويح في كشف حقائق التنقيح في الأصول، وتهذيب المنطق والكلام وحاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب في الأصول، توفي (٧٩٣ هـ). وقيل غير ذلك. انظر: «شذرات الذهب»: ٨/ ٥٤٧.

(٤) «التلويح على التوضيح»: ٢/ ١٨.

(٥) أخرجه البخاري (٣/ ٦٤) رقم(٢١١٠) في أكثر من موضع منها : كتاب البيوع باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، ومسلم (٣/ ١١٦٤) رقم (١٥٣٢)كتاب البيوع باب الصدق في البيع والبيان.

(٦) «التمهيد» لابن عبد البر: ١٤/ ١١.

وما ذكره ابن عبد البرّ قد رواه الخطيب البغدادي: أن سفيان بن عيينة قال عن أبي حنيفة: بلغه أني أروي: إن البيّعان بالخيار ما لم يفترقا، فجعل يقول..... فذكره [(١)]، ورواه البيهقي بزيادة: فقال أبو حنيفة: (إن هذا ليس بشيء)[(٢)].

وقد أجاب ابن التركماني[(٣)] بعد أن شكّك في صحّة هذه الحكاية أنه بفرض صحّتها: (لم يرد بقوله: «ليس هذا بشيء» الحديث، وإنما أراد ليس هذا الاحتجاج بشيء، يعنى تأويله بالتفرّق بالأبدان، فلم يردّ الحديث، بل تأوّله بأن التفريق المذكور فيه هو التفرّق بالأقوال؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [النساء: ١٣٠]، ولهذا قال: أرأيت لو كانا في سفينة؟).[(٤)]

فغاية صنيع أبي حنيفة هو تفسير التفريق في الحديث بالأقوال؛ اعتماداً على أن تفرّق الأبدان ليس ميسوراً في بعض الأحوال، وليس في ذلك ردّ للخبر بمخالفة الأصول.

ومنها حديث القرعة، فذكر الشاطبي ردّه بمخالفة الأصول عن أبي حنيفة، فقال: (وردّ خبر القرعة؛ لأنه يخالف الأصول).[(٥)]

وهو حديث عمران بن حصين: «أن رجلاً أعتق ستّة مملوكين له عند موته، لم يكن له مال غيرهم، فدعا بهم رسول الله ﷺ، فجزّأهم أثلاثاً، ثم أقرع بينهم، فأعتق اثنين، وأرقّ أربعة، وقال له قولا شديداً».[(٦)]

---

(١) «تاريخ بغداد»: ١٣/ ٤٠٥.

(٢) «السنن الكبرى» ٥/ ٢٧٢.

(٣) هو علاء الدين علي بن عثمان بن إبراهيم بن مصطفى بن سليمان المارديني الحنفي القاضي الشهير بابن التركماني، كان إماما في الفقه والتفسير والحديث والأصول والفرائض والحساب والشعر، له مصنفات منها كتاب المنتخب في علوم الحديث والمؤتلف والمختلف وكتاب الضعفاء والمتروكين وكتاب «الجوهر النقي» في الرد على البيهقي واختصر كتاب ابن الصلاح وغيرها توفى سنة (٧٥٠هـ). تاج التراجم: ٢/ ٢١.

(٤) «الجوهر النقي»: ٥/ ٢٧٢.

(٥) «الموافقات»: ٣/ ٢٠٠.

(٦) أخرجه مسلم (٣/ ١٢٨٨) رقم (١٦٦٨) كتاب الأيمان، باب من أعتق شركاً له في عبد، وأبو داود (٤/ ٢٨) رقم (٣٩٥٨) كتاب العتق، باب فيمن أعتق عبيداً له لم يبلغهم الثلث.

ولم أجد أحداً ينقل عن أبي حنيفة ردّه خبر القرعة لمخالفة الأصول، وإنما ذكر في ذلك وجوهاً، منها عدم بلوغه الخبر، أو عدم ثبوته، أو نسخه، قال ابن عبد البَرّ: ردّ الكوفيون السنة المأثورة في هذا الباب، إما بأن لم يبلغهم، أو بأن لم تصحّ عندهم.[(١)]

وذكر الطحاوي[(٢)] أن القرعة في مثل هذا مختلف فيها، فعند أهل الحجاز والشافعي يجوز استعمالها في مثله، وعند أبي حنيفة وأصحابه هي منسوخة.[(٣)]

وبهذا تبيّن عدم التسليم لدعوى ردّ أبي حنيفة الأخبار سابقة الذكر بمخالفة الأصول، وإن سلّمنا صحة هذه الدعوى في تركه هذه الأخبار بمخالفة الأصول؛ فغاية الأمر أن الخبر وهو من أصول الشريعة قد عارض في ظاهره أصلاً شرعيًّا، وانعدم مسلك الجمع بينهما؛ فيكون ذلك من باب تعارض الأدلة، فيقدّم منها الأقوى، والأصل المجمع عليه أقوى من أصل لا يبلغ ذلك، وهذا المسلك مقرّر عند الأئمة من اللجوء إلى الترجيح عند امتناع الجمع بين الأصول إذا تبيّن في نظر العالم التعارض الظاهري بينها.

والخلاصة أن الإمام أبا حنيفة مُبَرّأ من دعوى عرض الخبر على القرآن، وأنه يردّه بمخالفة ظاهره للأصول، وإنما سبيل صنيع الإمام أن يردّ من الأخبار الواهي والشاذّ مما يخالف الأصول، وأما الخبر الصحيح، فحكمه القبول والتسليم، ثم يكون مسلك الفقه بفهم الخبر من خلال الأصول والقواعد المجمع عليها، وقد يدفعه ذلك إلى مسلك الجمع، فإن امتنع الجمع، فيكون بمسلك الترجيح.

وقد ذكر أبو يوسف في «ردّه على سير الأوزاعي» بسنده حديث عرض الحديث على الكتاب، ومما قاله بعدها: (والرواية تزداد كثرة، ويخرج منها ما لا يعرف، ولا يعرفه أهل الفقه، ولا يوافق الكتاب ولا السنة، فإياك وشاذّ الحديث، وعليك بما عليه

(١) «الاستذكار»: ٧/ ٣٢٦.

(٢) هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي المصري ابن أخت المزني الشافعي، انتهت إليه رياسة أصحاب أبي حنيفة، وله مصنفات كثيرة منها: «أحكام القرآن»، و«معاني الآثار»، و«بيان مشكل الآثار»، و«اختلاف الفقهاء»، توفي (٣٢١هـ). انظر: «الفوائد البهية»: ٣١، و«فيات الأعيان»: ١/ ٧١.

(٣) «شرح مشكل الآثار»: ٢/ ٢٠٩.

الجماعة من الحديث وما يعرفه الفقهاء، وما يوافق الكتاب والسنة، فقس الأشياء على ذلك، فما خالف القرآن فليس عن رسول الله ﷺ، وإن جاءت به الرواية).(١)

وبناء على هذا الكلام اعتبر الدكتور عبد المجيد محمود أن عرض السنة على الكتاب قد ذهب إليه أبو يوسف، وتابعه على ذلك معظم الأحناف.(٢)

وأرى أن في هذا نظراً، فغاية قول أبي يوسف التوقف في قبول ظاهر الخبر الذي لا يوافق الكتاب والسنة ولا يعرفه أهل العلم؛ لأنه بهذا يكون شاذًّا، أما المتأخّرون فليس هذا سبيلهم، بل يتوجّه مسلكهم إلى ردّ الخبر بناء على أصول اعتمدوها بكونه لا ينتهض الاحتجاج به في مقام تخصيص عموم الكتاب، وتقييد مطلقه، وصرف ظاهره، حيث يعدّون ظواهر الكتاب قطعية، فلا تصلح الأخبار الظنية لمخالفتها.

والمتأخّرون من الحنفية في مسلكهم السابق زعموا أن قصدهم الذَّبّ عن الشرع أن تتسلّل حياضها البدع، ومصدرها المنكرات من الأخبار المجانفة لقواعد الشرع وأصوله، فالسرخسي يعدّ منهج انتقادهم خبر الواحد بمخالفة الأصول فيه: (علم كثير، وصيانة للدين بليغة، فإن أصل البدع والأهواء إنما ظهر من قبل ترك عرض أخبار الآحاد على الكتاب والسنة المشهورة).(٣)

وهذا صحيح إذا توجّه للروايات الباطلة والمكذوبة، ولهذا القصد قامت علوم نقد الرواية على أصول راسخة وفروع متعدّدة في توثيق الأخبار، فأثمرت تصفية عظيمة في روايات السنة المطهّرة، فهذه الحماية لها ميدانها وبها فرسانها، وما ثبت بمناهجها سنده الصحيح، فهي السنة الثابتة عن علم ودراية، فيجب أن ننزلها منزلتها، كما أنزلها أبو حنيفة والأئمة، وهي منزلة العين والرأس.

وقد كان صنيع الحنفية موضع انتقاد ومحلّ تهمة، فقد اعتبر هذا المسلك هو اصطناع لتأييد فروع مذهبية تقليداً وتعصّباً، حيث نقل الزركشي قول الأستاذ أبي

---

(١) «الرَّدّ على سير الأوزاعي» للإمام أبي يوسف: ٢٤ - ٣١.

(٢) «الاتجاهات الفقهية» للدكتور عبد المجيد محمود: ٢٠٢.

(٣) «أصول السرخسي»: ١/ ٣٦٧، «تقويم الأدلة»: ١٩٧.

منصور: (وهذه أصول مهّدوها من أجل أخبار احتجّ بها أصحابنا عليهم في مواضع عجزوا عن دفعها؛ فردّوها من هذه الوجوه التي ذكرناها)، وأكّده بأنهم قالوا بأمثالها في أخبار ضعيفة لم تصحّ، وذكر نماذج منها.(١)

وأشدّ من هذا ما رماهم به القاضي الباقلاني بأن صنيعهم هذا يجري مجرى إنكار الأخبار، فقال: (هذا مما لم يحدثه إلا من نبغ من نابغيهم، وهي مشابهة منهم لمنكري الأخبار).(٢)

وشنّع عليهم ابن السمعاني حيث رأى أقوالهم في هذا تجافياً منهم عن اتباع السنة، وتأصيلاً لآراء عقلية نصروها بردّ السنة.(٣)

وأرى أنه مع ما ركّبه متأخرو الحنفية من بعض الشطط في مسلكهم تجاه الأخبار، وما استحدثوه في ذلك من آراء حادت عن سبيل إمامهم وغيره من الأئمة، حيث وضعوا في العمل بخبر الواحد ضوابط لم ترد عن الأئمة، فإن الخرق لم يتّسع عليهم بعيداً عن مسلك الجمهور حين قيّدوا توجّههم السابق في غير المشهور من الأخبار أو ما تلقته الأمة بالقبول، ففي هذا يعتدّون فيه بما اعتمده الجمهور من كونه بياناً لظاهر القرآن يخصّص عمومه ويقيّد مطلقه.

الفرع الثاني: مذهب مالك رحمه الله تعالى:

مع أن كتب الأصول لم تفصح عن مذهب مالك في هذه المسألة كغيره من المذاهب، فقد تعرّض لها الشاطبيُّ وحرَّرها فقال: (الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي؛ فمردود بلا إشكال، ومن الدليل على ذلك أمران، أحدهما: أنه مخالف لأصول الشريعة، ومخالف أصولها لا يصحّ؛ لأنه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يعدّ منها؟، والثاني: أنه ليس له ما يشهد بصحته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار).(٤)

---

(١) «البحر المحيط»: ٣/ ٤٠٦.

(٢) «التلخيص»: ٣/ ٣١٩.

(٣) «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٧٠.

(٤) «الموافقات»: ٣/ ١٨٦.

ثم قال بعد صفحات: (ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة).[١]

والمعلوم أنه يدخل في الظني خبر الآحاد الصحيح، ويراد بالقطعي القرآن والخبر المتواتر، فإذا ظهر بينها تعارض يردّ خبر الآحاد على ما قرّره الشاطبي، واعتبره صنيع مالك.

ولردّ خبر الواحد بمخالفة الأصول مظاهر عند مالك يأتي توضيحها:

أولاً: ردّ خبر الواحد بمخالفة ظاهر القرآن:

ثبت عن مالك ردّه الخبر لمخالفة ظاهر القرآن، وقد ذكر الشاطبي أمثلة ذلك، منها كما ذكره الشاطبي إهماله اعتبار حديث: «من مات وعليه صوم؛ صام عنه وليّه»[٢]، وقوله: «أرأيت لو كان على أبيك دين؟ ».[٣][٤]؛ لمنافاته للأصل القرآني الكلي نحو قوله: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: ٣٨، ٣٩].

ومنها أنه لم يعتبر في الرضاع خمساً، وقد ورد به خبر عائشة رضي الله عنها؛ للأصل القرآني في قوله: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: ٢٣].[٥]

وخبر عائشة رضي الله عنها أنها قالت: " كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفّي رسول الله ﷺ وهنّ فيما يقرأ من القرآن ".[٦]

---

(١) «الموافقات»: ٣/ ١٩٥.

(٢) أخرجه البخاري (٣/ ٣٥) رقم (١٩٥٢)كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، ومسلم (٢/ ٨٠٣) رقم (١١٤٧)كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) جاء في ذلك حديث في قضاء الحج أخرجه البخاري (٣/ ١٨) رقم(١٨٥٢) كتاب جزاء الصيد، باب الحج والنذور عن الميت، عن ابن عباس رضي الله عنهما، وحديث في قضاء الصوم أخرجه مسلم(٢/ ٨٠٣) رقم (١١٤٧)كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت.

(٤) «الموافقات»: ٣/ ١٩٥.

(٥) «الموافقات»: ٣/ ١٩٨ـ ٢٠٠.

(٦) أخرجه مسلم (٢/ ١٠٧٥) رقم (١٤٥٢)، في الرضاع باب التحريم بخمس رضعات، وأبو داود (٢/ ٢٢٣) رقم (٢٠٦٢) في النكاح، باب هل يحرِّم ما دون خمس رضعات، والترمذي (٣/ ٤٤٨) في الرضاع، باب ما جاء لا تحرِّم المصّة ولا المصّتان، والنسائي (٦/ ١٠٠) رقم (٣٣٠٧)، في النكاح، باب القدر الذي يحرم من الرضاعة.

وقد أشار إليه أبو العباس القرطبي في تعرّضه لردّ مالك خبراً، فقال: (فلما عارض ظاهر هذا الحديث ظاهر القرآن، رجّح مالك رحمه الله ظاهر القرآن، وهو مرجّح بلا شكّ).[١]

وقال ابن العربي في ردّ أخبار القضاء عن الميت بمعارضة ظاهر الآيتين قوله: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٨، ٣٩].

(وهاتان الآيتان محكمتان عامّتان غير مخصوصتين، ركن في الدين، وأصل للعالمين، وأمّ من أمّهات الكتاب المبين إليها تردّ البنات، وبهما يستنار في المشكلات، وقد عارضت هذه الأحاديث ظاهرها وباطنها، فكان جعل القرآن أمًّا، والحديث بنتاً، يتناول واجباً في النظر).[٢]

ثانياً: رَدّ خبر الواحد بمخالفة قواعد الشرع، وبيان حقيقة موقف مالك من تقديم الخبر على القياس،

ليس ردّ الخبر الذي يخالف الأصول ولا يعود إلى أصل يتوقّف على مخالفة ظاهر القرآن، بل يراد بذلك كل ما خالف أصلاً مقرّراً في الشرع، وهذا مفهوم كلام الشاطبي السابق، وقد أدرج في ردّ الظني بمخالفة القطعي الذي لا يشهد له قطعي، ردّ مالك للخبر بقاعدة رفع الحرج، كما في ردّه خبر إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم؛ تعويلاً على أصل رفع الحرج.[٣]

وهو حديث رافع بن خديج ﷺ قال: «كنا مع رسول الله ﷺ بذي الحليفة من تهامة، فأصبنا غنماً وإبلاً، فعجل القوم، فأَغْلَوا بها القدورَ، فأمر بها فكُفئت».[٤]

وأيضاً ردّه الخبر بقاعدة سدّ الذرائع كما في قوله بالنهي عن صيام ستّ من شوال مع ثبوت الحديث فيه؛ تعويلًا على أصل سدّ الذرائع.[٥]

---

(١) «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم» لأبي العباس القرطبي: ٣/ ٤٤٢.

(٢) «القبس في شرح موطأ مالك بن أنس» لأبي بكر ابن العربي: ٢/ ٥١٨.

(٣) «الموافقات»: ٣/ ١٩٨.

(٤) أخرجه البخاري (٣/ ١٤٢) رقم (٢٥٠٧) كتاب الشركة، باب من عدل عشراً من الغنم بجزور في القسم، ومسلم (٣/ ١٥٥٨) رقم (١٩٦٨) كتاب الأضاحي، باب جواز الذبح بكل ما أنهر الدم إلا السن والظفر.

(٥) «الموافقات»: ٣/ ١٩٩.

وقد ثبت فيه حديث أبي أيوب الأنصاري ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال: «من صام رمضان، ثم أتبعه ستًّا من شوال، كان كصيام الدهر».[(١)]

وقرّر ابن العربي أن أصل مالك ردّ الخبر إذا خالف أصول الشرع[(٢)]. وكذا قرّره أبو العباس القرطبي.[(٣)]

وللمسألة تفصيل؛ فإن كان للخبر المخالف ما يعضده فلا يردّ، وإن جاء خبر ليس له ما يشهد من أصول الشرع ولكنه لا يخالف الأصول، فصرّح الباقلاني بردّه، وقال: إذا لم نجد معتصماً مقطوعاً به في العمل بخبر الواحد، قطع بردّه وإن لم يظهر له قاطع ناصّ في الرَّدّ.

قلت: وهذا يعني سواء خالف الأصول أو لم يخالف، وعارضه الجويني بأنه لا يقطع بردّه، بل يجري فيه كل مجتهد على موجب اجتهاده، وقال المجد ابن تيمية: وهذا أصحّ، وفصّل الشاطبي بين ما خالف فيردّ بلا إشكال ـ كما قال ـ وبين ما لم يخالف، فهو موضع الاجتهاد.[(٤)]

وبتقرير هذا الأصل يزول إشكال ما جاء من نسبة بعض العلماء لمالك رحمه الله تقديم القياس على خبر الواحد، وقد نسبه لمالك غيرُ واحد، فرواه عنه العراقيّون[(٥)] ونصّ عليه ابن القصّار[(٦)(٧)].

---

(١) أخرجه مسلم (٢/ ٨٢٢) رقم (١١٦٤)كتاب الصيام، باب استحباب صوم ستة أيام من شوال إتباعاً لرمضان، والترمذي (٣/ ١٢٣) رقم (٧٥٩) في أبواب الصوم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في صيام ستة أيام من شوال، وأحمد (٣٨/ ٥١٥) رقم (٢٣٥٣٣).

(٢) «القبس» لابن العربي: ٢/ ٨١٢، «الموافقات»: ٣/ ٢٠١، «فتح الباري»: ٤/ ١٥٦.

(٣) «المفهم» لأبي العباس القرطبي: ٣/ ٤٤٢.

(٤) «البرهان»: ١/ ٤٠٢، «المسودة»: ٢٤٨، «الموافقات»: ٣/ ٢٠٦.

(٥) تحفة المسئول للرهوني: ٢/ ٤٣٦.

(٦) هو أبوالحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي القاضي، المعروف بابن القصار، من كبار علماء المالكية كان أصولياً نظّاراً، ولي قضاء بغداد، وله كتاب كبير في مسائل الخلاف لا يُعرف للمالكية كتاب في الخلاف أكبر منه، وهو «عيون الأدلة وإيضاح الملة» في مسائل الخلاف، وله «المقدمة» وضعها لهذا الكتاب. توفي سنة (٣٩٧هـ). انظر: «ترتيب المدارك» ٤/ ٦٠٢، «الديباج المذهب» ص٢٩٦.

(٧) «مقدمة ابن القصار»: ٢٦٥.

وقال ابن رشد[١]: (القياس عنده (أي: مالك) مقدّم على خبر الآحاد إذا لم يمكن الجمع بينهما).[٢] وكذا القرافي نسبه لمالك[٣]، ونسبه لمالك من غير المالكية السرخسي وأبو يعلى والرازي وغيرهم[٤]، وذكر الباجي أنه مذهب أكثر المالكية.[٥]

لكن ذكر القاضي عياض أن تقديم الخبر هو مشهور مذهب مالك[٦]، وكذا نقل عن القاضي عبد الوهاب أن تقديم الخبر هو قول المتقدّمين من المالكية[٧]، وهو اختيار الباجي.[٨]

وقال أبو العباس القرطبي: (هذا هو الصحيح من مذهب مالك وغيره من المحقّقين).[٩]

واعتبر ابن رشد الحفيد[١٠] تقديم القياس قولاً مهجوراً في المذهب، فقال: (تغليب القياس على الأثر، وذلك مذهب مهجور عند المالكية).[١١]

---

(١) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي الإمام العلامة، شيخ المالكية، قاضي الجماعة بقرطبة، من تصانيفه كتاب «المقدمات لأوائل كتب المدونة»، وكتاب «البيان والتحصيل لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل» واختصار المبسوطة، و«اختصار مشكل الآثار» للطحاوي، مات عام (٤٥٠هـ). «سير أعلام النبلاء»: ١٩/ ٥٠١.

(٢) «البيان والتحصيل»: ١٧/ ٦٠٤.

(٣) «شرح تنقيح الفصول»: ٣٨٧.

(٤) «أصول السرخسي»: ١/ ٣٣٩، «العدة» لأبي يعلى: ٣/ ٨٨٩، «المحصول» للرازي: ٤/ ٦٢١، «الإبهاج»: ٢/ ٣٢٦.

(٥) «إحكام الفصول»: ١/ ٦٧٢.

(٦) «إكمال المعلم» للقاضي عياض: ٥/ ١٤٥.

(٧) «نفائس الأصول»: ٧ / ٣٠٥١، «رفع الحاجب»: ٢/ ٤٥٢.

(٨) «إحكام الفصول»: ١/ ٦٧٣.

(٩) «المفهم» لأبي العباس القرطبي: ٤/ ٣٧٢.

(١٠) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي المعروف بابن رشد الحفيد، كان فيلسوفاً طبيباً فقيهاً، وكان يفزع إلى فتياه في الطب كما يفزع إلى فتياه في الفقه، وولي قضاء قرطبة فحمدت سيرته، وله من التصانيف: «بداية المجتهد» في الفقه، و«الضروري» في أصول الفقه، وهو مختصر «المستصفى»، و«الكليات في الطب»، وغيرها كثير، توفي سنة (٥٩٥ هـ). «سير أعلام النبلاء» ٢١/ ٣٠٨، «شذرات الذهب» ٦/ ٥٢٢.

(١١) «بداية المجتهد» لابن رشد الحفيد: ٢/ ١٨٨.

وأرى أن القول بتقديم مالك القياس ينبغي أن يحمل على أن المراد به ليس المعنى الاصطلاحي للقياس، وإنما المقصود قواعد الشرع وأصوله المقرّرة، وفي هذا دفع لبس ما نسب لمالك من تقديمه القياس على الخبر، فمذهبه تقديم الخبر على القياس، وقد قال ابن السمعاني: (وقد حكي عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل، وهذا القول بإطلاقه سمج مستقبح عظيم، وأنا أجلّ منزلة مالك عن مثل هذا القول).[١]

ثالثاً: ردّ خبر الواحد بمخالفة عمل المدينة النقلي:

من أصول مالك المتفق عليها عنه وعند المالكية تقديم عمل أهل المدينة إذا قام النقل على خبر الواحد، ولمالك كلام صريح في هذا، فقد قال في رسالته للّيث بن سعد: (فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به لم أَرَ لأحد خلافه للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادّعاؤها).[٢]

وبه صرّح أصحابه، قال ابن القاسم وابن وهب: رأيت العمل عند مالك أقوى من الحديث.[٣]

وهذا وإن كان في ظاهره تقديم ما عليه عمل أهل المدينة بإطلاق، فتحقيق المذهب أن المراد به ما اعتمد على النقل المتصل إلى النبيّ ﷺ دون ما اعتمد على الاجتهاد، وهو الذي يعرف بالعمل المتأخّر بالمدينة، فمثله ليس بحجّة شرعيّة، كما قاله المحقّقون من أصحاب مالك، ذكر ذلك القاضي عبد الوهاب وغيره.[٤]

وقد نصّ علماء المذهب على تقديم عمل المدينة المتصل على خبر الواحد، قال ابن رشد: (معلوم من مذهب مالك أن العمل المتصل بالمدينة مقدّم على أخبار الآحاد).[٥]

---

(١) «قواطع الأدلة»: ٢/ ٣٦٦.

(٢) «ترتيب المدارج»: ١/ ١٠، «تاريخ ابن معين»: ٤/ ٥٠٠.

(٣) «ترتيب المدارج»: ١/ ١١.

(٤) مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢٠/ ٣٠٩.

(٥) «البيان والتحصيل»: ١٧/ ٦٠٤.

وقال الباجي: (المسائل التي طريقها النقل واتصل العمل بها في المدينة على وجه لا يخفى مثله، ونقل نقلاً يحجّ ويقطع العذر، فهذا نقل أهل المدينة عنده في ذلك حجة مقدّمة على خبر الآحاد).(١)

وهو محلّ اتفاق بين المالكية، قال القاضي عبد الوهاب(٢): (فإن كان إجماعهم (يعني أهل المدينة) من طريق النقل، ترك له الخبر، بغير خلاف عندنا في ذلك).(٣)

ولمالك أمثلة كثيرة في اعتبار ذلك: فقد جاء في حديث جابر رضي الله عنه قال: «قضى النبيُّ ﷺ بالعمرى أنها لمن وهبت له».(٤)

قال عنه مالك: (ليس عليه العمل).(٥)، (٦)

وقال ابن القاسم: قلت لمالك: فالحديث الذي جاء عن النبيّ ﷺ أنه صلّى على قبر امرأة، قال: قد جاء هذا الحديث، وليس عليه العمل.(٧)

وقد ثبت ذلك في غير ما حديث، منها حديث أبي هريرة أن امرأة سوداء كانت تقمُّ المسجد - أو: شابًّا - ففقدها رسول الله ﷺ، فسأل عنها - أو: عنه - فقالوا: مات، قال: «أفلا كنتم آذنتموني» قال: فكأنهم صغّروا أمرها - أو: أمره - فقال: «دلّوني على

(١) «إحكام الفصول» ١/ ٤٨٧.

(٢) هو أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر التغلبي البغدادي القاضي الفقيه المالكي، صنف في مذهبه كتاب «التلقين» من أجود المختصرات، وكتاب «المعرفة» في شرح «الرسالة» وغير ذلك توفي (٤٢٢ هـ). «وفيات الأعيان» ٣/ ٢١٩.

(٣) «ترتيب المدارج»: ١/ ١٣، وانظر: «إعلام الموقعين»: ٢/ ٣٩٣.

(٤) أخرجه البخاري (٣/ ١٦٥) رقم (٢٦٢٥)كتاب الرهن، باب ما قيل في العمرى والرقبى، ومسلم (٣/ ١٢٤٧) رقم (١٦٢٥) كتاب الهبات باب العمرى، واللفظ للبخاري.

(٥) «التمهيد» لابن عبد البر: ٧/ ١١٥.

(٦) العمرى لغة: من أعمرته الدار جعلتها له يسكنها مدّة عمره، وفي الاصطلاح: جعل الدار ونحوها لشخص مدة عمر من يملكها أو من تعطى له، واختلف العلماء في عودة العمرى بعد موت المعمر له، فذهب الجمهور إلى أن العمرى تنقل الملك إلى المعمر له كالهبة؛ عملاً بالخبر، ومذهب مالك والليث أن العمرى تمليك منفعة، فإذا مات المعمر له عادت إلى المعمر أو إلى ورثته. انظر: «معجم لغة الفقهاء» ٣٢١، «المغني» لابن قدامة: ٦ / ٣٣٤، «التمهيد» لابن عبد البر: ٧/ ١١٦.

(٧) «المدونة»: ١/ ٢٥٧، «التمهيد» ٦/ ٢٦٠.

قبرها» فدلّوه، فصلّى عليها.[١]

وعمل أهل المدينة إذا قام على النقل هو حجّة عند غير المالكية كما عندهم، وقد نقل ابن تيمية الاتفاق على ذلك فقال: (عمل أهل المدينة الذي يجري مجرى النقل حجّة باتفاق المسلمين).[٢]

وقال عياض: (هذا النوع من إجماعهم في هذه الوجوه حجّة يلزم المصير إليه، ويترك ما خالفه من خبر واحد أو قياس..)، حتى قال: (ولا يجب لمنصف أن ينكر حجّة هذا).[٣]

قلت: إن وجب أن لا ينكر حجّة هذا كما قال القاضي عياض، فإن ما لا يوافق عليه وجوب ردّ خبر الواحد بمخالفته، فكونه حجة لا يستلزم ردّ غيره من الحجج، وإلا كان بمنزلة إجماع المسلمين، وهذا لم يقله أحد، فلا تصحّ دعوى ردّ الخبر الصحيح بمخالفة عمل أهل المدينة، وقد ذكر ابن القيّم أدلة في دفع هذه الدعوى.[٤]

وأرى أن تقديم عمل أهل المدينة النقلي على خبر الواحد في مذهب مالك يعود في حقيقته لردّ الخبر بمخالفة الأصول، ذلك أن عمل أهل المدينة النقلي عندهم سُنّة متواترة، فإذا عارضه خبر آحاد فإنه يردّ، وقد صرّح المالكية أن معتمدهم في تقديم عمل أهل المدينة على خبر الواحد، هو ردّه لمعارضة المتواتر.

قال القاضي عبد الوهاب في تعليل مذهبهم: (الذي يدلّ على ما قلناه أنهم إذا أجمعوا على شيء نقلاً أو عملاً متصلاً؛ فإن ذلك الأمر معلوم بالنقل المتواتر الذي يحصل العلم به، وينقطع العذر فيه، ويجب ترك أخبار الآحاد له).[٥]

---

(١) أخرجه البخاري (٢/ ٨٩) رقم (٤٥٨) كتاب الصلاة، باب كنس المسجد والتقاط الخرق والقذى والعيدان، ومسلم (٢/ ٦٥٩) رقم (٩٥٦) كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر.

(٢) مجموع الفتاوى: ٢٠/ ٣٠٥.

(٣) «ترتيب المدارك»: ١/ ٦٨-٦٩.

(٤) «إعلام الموقعين»: ٢/ ٣٩٣-٣٩٦، وانظر: الرسالة: ٥٣٣، ٥٣٤.

(٥) «إعلام الموقعين»: ٢/ ٣٩٣.

وقال ابن رشد: (العمل المتصل بالمدينة لا يكون إلا عن توقيف، فهو يجري عنده مجرى ما نقل التواتر من الأخبار، فيقدّم على خبر الواحد).[١]

فنصوص المالكية صريحة في أن تقديم عمل أهل المدينة على خبر الواحد من باب معارضته النقل المتواتر فيردّ، فهذا واضح في مذهبهم بردّ خبر الواحد بمخالفة الأصول، لأن الأصول هي القرآن والسنة المتواترة والإجماع، كما سبق بيانه.

وبعد توضيح مسالك الإمام مالك في التعامل مع خبر الواحد، فلا يعدّ ما سبق من باب عرض الخبر على الأصول شرطاً لقبوله، فالمقرّر عند المالكية أن الخبر أصل بنفسه، وقد قال القاضي ابن العربي: (وعند علمائنا إذا جاء الخبر مخالفاً للأصول كان أصلاً بنفسه مستثنى من غيره).[٢]

وغاية الأمر في تفسير مسلك الإمام مالك ما سبق تقريره في موقف الإمام أبي حنيفة من أن الخبر ـ وهو من أصول الشريعة ـ قد يعارض في ظاهره أصلاً شرعيًّا، فيلزم الجمع، فإن انعدم مسلك الجمع بينهما؛ فيكون ذلك من باب تعارض الأدلة، فيقدّم منها الأقوى، والأصل المجمع عليه أقوى من أصل لا يبلغ ذلك، وهذا منهج الأئمة اللجوء إلى الترجيح عند امتناع الجمع بيّن الأصول؛ إذا تبين في نظر العالم التعارض الظاهري بينها.

وأما قول الشيخ محمد أبي زهرة: (هذا نظر مالك إلى عموم القرآن الكريم مع السنة، وتراه في نظر يتقارب مع فقهاء العراق، ولا يتباعد عنهم، وإن كانوا هم قد حكموا بأن العام قطعيّ في دلالته ليس فيها احتمال ناشئ عن دليل).[٣]

ففي كلام الشيخ ما يحتاج إلى توضيح، وهو التفريق بين أبي حنيفة وأصحابه وبين المتأخّرين من الحنفية؛ حيث يقولون بقطعية العام، فلا ينهض خبر الواحد عندهم أن

---

(١) «البيان والتحصيل»: ١٧/ ١٣٣، وبمثله قال الباجي والقاضي عياض: انظر «إحكام الفصول»: ١/ ٤٨٨، «ترتيب المدارك»: ١/ ٤٨، ٤٩.

(٢) «المحصول» لابن العربي: ٩٨.

(٣) مالك للشيخ محمد أبي زهرة: ٣٠٩.

يكون بياناً يخصّص به عموم القرآن، ويقيّد به مطلقه، ويصرف به ظاهره؛ لأن الظاهر القطعي عندهم يردّ به خبر الواحد الظني، كما سبق ذكره، **وأما مسلك مالك رحمه الله فالتثبت في قبول ظاهر بعض أخبار الآحاد لما اجتمع عنده من الأصول والسنن المتفق عليها، فيتوقّف في قبول ظاهره؛ من باب الترجيح للأقوى إذا لم يمكن الجمع بالتأويل أو نحوه، كما هو شأن أبي حنيفة، وقد تقدّم توضيحه.**

الفرع الثالث: مذهب الشافعي رحمه الله تعالى:

ذهب الشافعي رحمه الله إلى عدم جواز ردّ خبر الواحد بمخالفة الأصول، وله كلام صريح في إنكار دعوى عرض السنة على القرآن، وردّه إن خالفه، فقد قال: (وإن قول من قال بعرض السنة على القرآن؛ فإن وافقت ظاهره، وإلا استعملنا ظاهر القرآن وتركنا الحديث، جهل لما وصفت).(١)

وفي موضع من كتابه «الأم» نقل كلام أبي يوسف السابق ذكره وردّ على دعوى عرض الحديث على الكتاب.(٢)

وقد وقع أحد الباحثين في خطأ حين نقل كلام أبي يوسف الذي ذكره الشافعي في «الأم» وردّ عليه، ثم قال الباحث بعد كلام أبي يوسف: (هذا نصّ كلامه في «الأم» [وقصد الشافعي]، وهو صريح في أن الحديث المخالف للقرآن ليس عن رسول الله ﷺ وإن جاءت به الرواية)، ثم راح يبني على هذا الخطأ؛ ففرض أن هذا الكلام للشافعي كان متقدّماً، وكان رأيه أولاً، ثم رجع عنه.(٣)

وقد نصّ العلماء على مذهب الشافعي في ذلك، فذكر الأصوليون مذهبه في عدم عرض الحديث على الكتاب، كما ذكره أبو الحسين البصري والرازي والزركشي وغيرهم.(٤)

---

(١) «الأم»: ٨/٥٩٦.

(٢) «الأم»: ٧/٣٥٨.

(٣) «مقاييس نقد السنة» لمسفر الدميني: ٢٩٨.

(٤) «المعتمد»: ٢/١٥٤، «المحصول»: ٤/٦٢٨،«نهاية السول»: ٢٧٣، «التمهيد» للإسنوي: ٣٦٧، «البحر المحيط»: ٣/٤٠٨.

وإنكار عرض السنة على الكتاب، يعني إنكار ردّ الخبر بمخالفة الكتاب، لأن الرَّدَّ من لوازم العرض، وإنكار الملزوم إنكار للازمه.

ومستند الشافعي رحمه الله هو امتناع وقوع تعارض أصلاً بين الخبر الصحيح وبين القرآن والأصول على العموم، وقد نصّ على أن السنة لا تخالف القرآن في مواضع كثيرة من كتبه، وخاصة في «الرسالة» حيث كرّر تأكيده على ذلك في مواضع، ومما قاله: (سنة رسول الله لا تكون مخالفة لكتاب الله بحال، ولكنها مبينة عامة وخاصة).(١)

وقول الشافعي هو ما تقرّره قواعد الشرع وأصوله، فوقوع تعارض بين الحديث والقرآن مما لا يتصوّر وجوده، وبيّنته أن أخبار النبيّ ﷺ وحي من الله تعالى، فيستحيل أن تعارض غيرها من أصول الشرع؛ لأن تعارض هذه الأصول دليل العجز والجهل، ومظاهر النقص من صفات المخلوق يتنزّه عنه ربّ العالمين، ولذا قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وأيضاً لو كان تناقض واقعاً بين الحديث وغيره من أصول الشرع، لكان فيه تكليف بما لا يطاق؛ لأن المكلّف مأمور باتباع الحديث، فلو كان فيه ما يناقض غيره من الأصول المأمور باتباعها؛ لكان قد أمر بمتناقضين في آنٍ واحد، وتكليف ما لا يطاق غير متصوّر في الشرع، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].(٢)

والسنة إنما تأتي مبيّنة للقرآن، وهذا ما ألحّ الشافعي على توضيحه، ومما قال الشافعي رحمه الله: (وليس يخالف القرآن الحديث، ولكن حديث رسول الله ﷺ مبيّن معنى ما أراد الله خاصًّا وعامًّا، وناسخاً ومنسوخاً، ثم يلزم الناس ما سنّ بفرض الله، فمَن قَبِلَ عن رسول الله ﷺ فعن الله عز وجل قَبِلَ؛ لأن الله تعالى أبان ذلك في غير موضع من كتابه).(٣)

وكون السنة مبيّنة للقرآن بمخالفة ظاهره، ليس فيه اختلاف بين الأئمة، ولا يعلم

---

(١) «الرسالة»: ٢٢٦.

(٢) «الموافقات»: ٥/ ٥٩-٦٣.

(٣) «الأم»: ٧/ ٣٦٠.

مخالف لذلك إلا عيسى بن أبان ومن اتّبعه من متأخّري الحنفية، حيث أنكروا ذلك في خبر الواحد، وخصّوه بالخبر المتواتر أو المشهور.

فإذا كان بيان الخبر على خلاف ظاهر القرآن، فليس ذلك معدوداً في حدّ التعارض، وقد فرّق الصنعاني بين معارضة الخبر للأصول، وبين مخالفته لمقتضى الظاهر؛ بأن الأول معناه أن يقضي الخبر بخلاف ما تقضي به الأصول؛ كأن يأتي بالتحليل لعين ما قضت فيه بالتحريم، والثاني مخالفة مقتضاها؛ بأن يكون ما أتى به ليس منصوصاً عليه.[1]

أما حين يذكر خبر يعارض على الحقيقة القرآن، فلا خلاف في ردّه، ويعلم بذلك أن نسبته للنبيّ ﷺ على غير وجه صحيح، وقد صرّح الشافعية بردّهم الخبر إذا جاء بما فيه حقيقة التعارض للأصول.

قال الشيرازي وهو ينقل مذهب الحنفية بردّ الخبر بمخالفة الأصول: (وأما أصحاب أبي حنيفة فيقال لهم: ما الذي تريدون بمخالفة الأصول...)، ثم قال بعد موضع منه: (وإن أرادوا بالأصول الكتاب والسنة والإجماع وافقناهم عليه، إلا أنهم يذكرون ذلك في مواضع لا كتاب فيها ولا سنة)[2]، يريد: لا مخالفة فيها لهما.

والشافعي نفسه يصرّح أن الإجماع وهو أحد الأصول مقدّم على خبر الواحد، فقد نقل ابن أبي حاتم[3] في «مناقب الشافعي» قوله: (الإجماع أكبر من الخبر المنفرد)[4]، ونقله الزركشي في البحر[5]، وعلى هذا فيجب على الراوي للخبر أن يترك العمل بمقتضى خبره ويتمسّك بالإجماع.

---

(١) «إجابة السائل»: ١٢٢.

(٢) «التبصرة»: ٣١٨، ٣١٩.

(٣) هو أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي محمد بن إدريس، كان بحراً في العلوم ومعرفة الرجال، صنّف في الفقه، وفي اختلاف الصحابة والتابعين وعلماء الأمصار، من مصنّفاته «الجرح والتعديل» وكتاب «العلل» و«الرّدّ على الجهمية»، وله «تفسير كبير» و«المسند»، وغيرها، توفي (٣٢٧هـ). «سير أعلام النبلاء»: ١٣/ ٢٦٣.

(٤) «آداب الشافعي ومناقبه» لابن أبي حاتم: ١٧٧، وانظر: «إغاثة اللهفان» لابن القيم: ١/ ٣١٩.

(٥) «البحر المحيط»: ٣/ ٥٠٧.

الفرع الرابع: مذهب أحمد رحمه الله تعالى:

يعدّ مذهب أحمد في ظاهره كأنه يحذو حذو الشافعي، قال ابن القيّم: (وأنكر الإمام أحمد والشافعي على من ردّ أحاديث رسول الله ﷺ لزعمه أنها تخالف ظاهر القرآن، وللإمام أحمد في ذلك كتاب مفرد سمّاه كتاب: «طاعة الرسول»).(١)

وقال ابن تيمية في التعقيب على من يعارض الحديث الصحيح بظاهر القرآن: (وللشافعي في هذه القاعدة كلام معروف، ولأحمد فيها رسالته المشهورة في الرَّدّ على من يزعم الاستغناء بظاهر القرآن عن تفسيره بسنة رسول الله ﷺ).(٢)

ونقل في «المسودة»: (قال أحمد: إذا كان للآية ظاهر ينظر ما عملت السنة، فهو دليل على ظاهرها).(٣)

ولكن لأحمد رحمه الله كلاماً في مراعاة عدم مخالفة الأصول لقبول الخبر، والتصريح بردّ الأخبار بمعارضتها الأصول، وقد نقل ذلك القاضي أبو يعلى، فقال: (نصّ أحمد رحمه الله على أن الحديث إذا عارض الأصول سقط، فقال في رواية يوسف ابن موسى(٤) في الخبر الواحد: (نستعمله إذا صحّ الخبر، ولم يخالفه غيره). فقد نصّ على استعماله بشرط أن لا يخالفه غيره، فدلّ على أنه إذا خالفه غيره لم يستعمل، وليس هاهنا ما يطرح له الخبر سوى الأصول الثلاثة، فأما القياس فهو مقدّم عليه، وكذلك قال في رواية أبي الحارث(٥): (إذا جاء الحديث الصحيح الإسناد، يقال: هو سنة إذا لم

(١) «الطرق الحكمية»: ١٠٧.

(٢) «مجموع الفتاوى»: ٢٠/ ٢٤٩.

(٣) «المسودة»: ١١١.

(٤) هو أبو يعقوب يوسف بن موسى بن راشد القطان الإمام الكوفي نزيل بغداد المحدث الثقة، كان من أوعية العلم، كتب عنه يحيى بن معين والكبار، توفي سنة (٢٥٣هـ). «سير أعلام النبلاء»: ١٢/ ٢٢١، «طبقات الحنابلة»: ٤٢١.

(٥) هو أبو الحارث أحمد بن محمد الصائغ من أصحاب الإمام أحمد، وكان الإمام يقدّمه ويكرمه، وكان عنده بموضع جليل، وروى عن الإمام أحمد مسائل كثيرة بضعة عشر جزءاً، وجوّد روايته، ولم أجد له تاريخ وفاة. انظر: «طبقات الحنابلة»: ١/ ٧٤.

يكن له شيء يدفعه أو يخالفه). وكذا قال في رواية عبد الله(١): (يقال له: سنة إذا لم يكن له مضادّ يخالفه، ولم يكن شيء يدفعه).(٢)

وهذا التأصيل في كلام أحمد رحمه الله تعالى كان له حظّ من الشواهد في صنيعه، فكان يعلّ أخباراً لما رأى فيها معارضة الأصول، قال عبد الله بن أحمد: وقال أبي في مرضه الذي مات فيه: (اضرب على هذا الحديث، فإنه خلاف الأحاديث عن النبيّ ﷺ، يعني قوله: «اسمعوا وأطيعوا واصبروا »).(٣)

قال أبو موسى المديني(٤): (وهذا مع ثقة رجال إسناده حين شذّ لفظه عن الأحاديث المشاهير، أمر بالضرب عليه، فقال عليه ما قلناه، وفيه نظائر له).(٥)

وهذا يحمل على أنه متى بانت المعارضة ثبت ردّ الخبر، ولهذا أورد أبو يعلى قول الحنفية بردّ الخبر بمخالفة الأصول، ثم قال: (وأما أصحاب أبي حنيفة فإن قالوا: يردّ خبر الواحد إذا خالف الأصول التي هي نصّ الكتاب ونصّ السنة المتواترة والإجماع، فنحن نوافق على ذلك، إلا أنهم يقولون هذا في المُصَرّاة والتفليس(٦) والقرعة، وليس فيها شيء من ذلك).(٧)

خلاصة آراء العلماء في المسألة:

بعد الكلام في تفصيل آراء الأئمة في مسألة ردّ خبر الواحد بمخالفة الأصول؛ فقد

---

(١) هو أبو عبد الرحمن بن الإمام أحمد بن حنبل، أكثر من روى عن أبيه، سمع منه المسند، وله معرفة بالرجال وعلل الحديث والأسماء والكنى، توفي سنة (٢٠٩هـ). «طبقات الحنابلة»: ١/ ١٨٠.

(٢) «العدة»: ٣/ ٨٩٧.

(٣) «مسند أحمد»: (١٣/ ٣٨٣).

(٤) هو أبو موسى محمد بن عمر بن أحمد بن عمر المديني الأصبهاني الشافعي الحافظ الكبير أحد الأعلام صنف التصانيف المشهورة منها تتمة معرفة الصحابة ذيل به على كتاب أبي نعيم الحافظ وكتاب تتمة الغريبين توفي في جمادى الآخرة سنة ٥٨١ه انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ٢/ ٤٠.

(٥) خصائص «مسند أحمد» لأبي موسى المديني: ١٨، مكتبة التوبة - الرياض، ط. ١٤١٠هـ.

(٦) حديث التفليس عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «إذا أفلس الرجل، فوجد الرجل متاعه بعينه، فهو أحق به» أخرجه مسلم (٣/ ١١٩٤) رقم (١٥٥٩) كتاب المساقاة، باب من أدرك ما باعه عند المشتري وقد أفلس فله الرجوع فيه.

(٧) «العدة» لأبي يعلى: ٣/ ٨٩٤.

تبيّن أن الاتفاق واقع في الاعتداد بميزان مخالفة الأصول، فالتعارض بين الخبر وغيره من الأصول يستحيل تصوّره على الحقيقة، وثبوته برهان قاضٍ على ردّ الخبر وسقوطه، فلا يمكن ثبوت خبر مع تحقق معارضته لأصول الشرع، فلا تعارض ألبتة بين خبر صحيح وغيره من أصول الشرع من قرآن أو سنة، بل يجب على كل مسلم الاعتقاد أنه ليس في سنن رسول الله ﷺ الصحيحة سُنّة واحدة تخالف كتاب الله، كما قاله ابن القيّم.(١)

وإذا كان هذا موضع الاتفاق، فإن مجال تحقيق ذلك كان هو محلّ الخلاف، فقد كان مسلك بعض متأخّري الحنفية اعتبار مخالفة الخبر مما صحَّ سنده ظاهر القرآن من باب المعارضة، ولهذا لا يعتمدون خبر الواحد إذا كان زائداً على ظاهر النص، أو مقيّداً لمطلقه، أو مخصّصاً لعمومه، وهذا نهج تفرّد به متأخّرو الحنفية، خالفوا فيه إمامهم وباقي الأئمة، وهو بعيد عن النهج السديد.

أما مسلك الأئمة فلا يعتبرون مجيء خبر الواحد بزيادة مبينة لظاهر القرآن، أو بتخصيص عمومه، أو بتقييد مطلقه، من باب المعارضة بين الخبر وظاهر القرآن، وإنما يتحقّق عندهم ميزان اعتبار الأصول في الحكم على خبر الواحد في أمور:

الأول: يتمثّل في ردّ الأخبار الواهية والشاذّة.

والثاني: في ردّ ما يثبت حقيقة معارضته مع أصول الشرع، فمثل هذا لا يجوز قبوله باتفاق، وقد أورد الأصوليون أن الخبر مقطوع بكذبه في أحوال، منها مخالفته للقطعي من الشريعة، ولا يحتمل تأويلاً(٢)، ويعدّ هذا أحد مقاييس نقد متون السنة في النظر الأصولي.

والثالث: حيث يكون ثمة تعارض في نظر العالم بين ظاهر الخبر وبين أصل مجمع عليه كآية من القرآن، ولا يتحقّق في اجتهاده مسلك الجمع بينهما بالتصرّف في كون

(١) «الطرق الحكمية»: ١٠٧

(٢) «المحصول»: ٤/ ٤١٣، «البحر المحيط»: ٣/ ٣١٨، «التحبير» للمرداوي: ٤/ ١٨٢٦، «الفقيه والمتفقه»: ١/ ٣٥٤.

الخبر مبيناً أو مخصصاً أو نحوه، فيكون ردّ ظاهر الخبر أو الاعتذار عن العمل به، وذلك حيث قاعدة الشرع استحالة التعارض بين أدلته، فيكون اجتهاد الإمام في التوقّف عن قبول الخبر حين يتحقّق تعارضه في نظره للأصل الثابت عنده، وهو مسلك العلماء في التعامل مع الأدلة التي يمتنع الجمع بينهما، وهو منهج معتبر، وعليه يحمل ما جاء عن الأئمة في ترك ظاهر بعض الأخبار، وهذا من موارد الاجتهاد المنوط بأهله؛ فمن أصاب فله أجران ومن أخطأ فخطؤه مغفور، وعلى اجتهاده مثاب مشكور.

المبحث الرابع: الخلاف في ردّ خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى:

يأتي تناول المسألة في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: عرض الأصوليين الخلاف:

الخلاف في حكم قبول خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، مشهور تناقلته مصنّفات علم الأصول، ولا يكاد يتجاوز ذكره مصنّف في هذا العلم، فذكرته كتب الحنفية مكتفياً بعضها ببيان مذهبهم من عدم قبوله كالدبوسي(١) والسرخسي(٢)، وفصّل بعضهم ذكر خلافهم فيه مع غيرهم، فعناهم علاء الدين البخاري بعامة الأصوليين ومذهب الشافعي وجميع أصحاب الحديث(٣)، ونعتهم ابن الهمام بالأكثر(٤)،وكذا صاحب «مسلّم الثبوت»، وقال شارحه: الشافعية والمالكية.(٥)

وذكر الخلاف علماء المالكية، فقال ابن رشيق(٦): خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى مقبول، خلافاً للكرخي وأصحاب الرأي.(٧)

ونسبه الباجي المالكي لأكثرهم وأصحاب الشافعي، خلافاً للمتأخّرين من أصحاب أبي حنيفة وابن خويزمنداد(٨) من المالكية.(٩)

---

(١) «تقويم الأدلة»: ١٩٩.

(٢) «أصول السرخسي»: ١/ ٣٦٨.

(٣) «كشف الأسرار»: ٣/ ١٦.

(٤) التحرير بشرح التقرير والتحبير: ٢/ ٢٩٦، التحرير بشرح «تيسير التحرير»: ٣/ ١١٢.

(٥) «فواتح الرحموت»: ٢/ ١٥٨.

(٦) هو أبو علي الحسين بن عتيق بن الحسين بن رشيق التغلبي، المالكي، فقيه أصولي مؤرخ متكلم، كان شيخ المالكية بمصر في وقته، اختصر «مستصفى» الغزالي في كتابه «لباب المحصول في علم الأصول» توفي سنة (٦٣٢ هـ). انظر: «الديباج المذهب»: ١٠٥، ١٠٦.

(٧) «لباب المحصول في علم الأصول» لابن رشيق: ١/ ٣٨١،٣٨٢.

(٨) هو أبو بكر، وقيل أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن عبد الله، ويقال: محمد بن أحمد بن علي بن إسحاق بن خويزمنداد، تفقه على الأبهري، وله كتاب كبير في الخلاف، وكتاب في «أصول الفقه»، وكتاب في أحكام القرآن، وعنده شواذّ عن مالك، وله اختيارات وتأويلات على المذهب في الفقه والأصول، لم يعرّج إليها حذاق المذهب. توفي سنة (٣٩٠هـ) تقريباً. انظر: «ترتيب المدارك»: ٧/ ٧٧، «الديباج المذهب»: ٢٦٨.

(٩) «إحكام الفصول» للباجي: ١/ ٣٥٠.

وذكر ابن العربي قبوله، خلافاً لأبي حنيفة[١]، وذكر المازري[٢] أن ابن خويزمنداد نسب ردّ الخبر فيما يعمّ به البلوى لمالك، وقد بيّن خطأه في ذلك.[٣]

وقال القرافي: (وإن اقتضى عملاً تعمّ به البلوى، قُبلَ عند المالكية والشافعية، خلافاً للحنفية).[٤]

وأما كتب الشافعية فبعضها ذكرت المذهب بقبوله، خلافاً لأصحاب أبي حنيفة، كصنيع الشيرازي.[٥]

وقال الآمدي: (مقبول عند الأكثرين، خلافاً للكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة).[٦]

وقال الزركشي: (خلافاً لأكثر الحنفية، وأبي عبد الله البصري، حكاه صاحب «الواضح»، ولابن خويز الخارجي، حكاه الباجي، ونقله صاحب «الكبريت الأحمر» عن ابن سريج[٧]).[٨]

---

(١) «المحصول» لابن العربي: ١١٧.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن علي التميمي المازري نسبة إلى مدينة مازَر في جزيرة صقلية، إمام المالكية في عصره، أحد الأئمة المتبحرين، بلغ درجة الاجتهاد، من مصنفاته: «إيضاح المحصول من برهان الأصول»، وهو شرح البرهان الجويني، و«المُعلم بفوائد كتاب مسلم»، وله شرح كتاب «التلقين» للقاضي عبد الوهاب المالكي، في عشرة أسفار، من أنفس الكتب. توفي سنة (٥٣٦ هـ). انظر: «الديباج المذهب»: ٣٧٤.

(٣) «إيضاح المحصول في شرح برهان الأصول» للمازري: ٥٢٤.

(٤) «شرح التنقيح» للقرافي: ٣٧٢.

(٥) «التبصرة»: ٣١٤، وانظر: اللمع: ٧٣، «قواطع الأدلة»: ٢/ ٣٥٧، «المستصفى»: ١٣٥، «المحصول» للرازي: ٤/ ٦٣٣.

(٦) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ١٢٤.

(٧) هو أبو العباس: أحمد بن عمر بن سريج البغدادي الإمام فقيه الشافعية، كان يقال له: الباز الأشهب، وقد نقل الإسنوي عن الشيرازي: كان ابن سريج يفضل على جميع أصحاب الشافعي حتى على المزني، وعدّ مجدّد الدين على رأس المئة الثالثة، وله من المصنفات أربع مئة مصنّف، منها كتاب «الرد على ابن داود الظاهري في إبطال القياس»، و«التقريب بين المزني والشافعي»، توفي (٣٠٦هـ). انظر: «وفيات الأعيان»: ١/ ٦٦، «سير أعلام النبلاء»: ١٤/ ٢٠١.

(٨) «البحر المحيط»: ٣/ ٤٠٣.

وأما كتب الحنابلة فذكر بعضها المذهب بقبوله، خلافا لأصحاب أبي حنيفة، كصنيع أبي يعلى[١]، وبعضها نسبت القول بقبوله للجمهور، كصنيع ابن قدامة[٢]، ولعامة الفقهاء كأبي الخطاب،[٣]، وأيضاً لعامة المتكلّمين كالمجد ابن تيمية.[٤]

وعرض الأصوليين الخلاف في مسألة خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، يستدعي الكلام في أمور ثلاثة في ثلاثة فروع:

الفرع الأول: المراد بعموم البلوى:

يسهل على المتتبع كلام الأصوليين للمسألة التنبه لإغفالهم القصد في وضع حدّ في تعريف المراد من المسألة، وهذا خارج عن عادة التناول الأصولي، خاصة وهو المعتمد على التأصيل الموجب لوضع التعريفات، ولاسيّما مع تأثّر التصنيف الأصولي في مرحلة لم يقصر مداها بالمسلك المنطقي، وهو الذي يولي عناية بالتصوّرات وضبط الحدود.

فسيقت المسألة بطرح حكمها مباشرة بقبول خبر الواحد عند الجمهور أو ردّه عند الحنفية فيما تعمّ به البلوى، وقد يزيد بعضهم عطفاً يسيراً عليها بما قد يفصح عن شيء من المراد.

وأغلب الظن أن الأصوليين اعتبروا أن المعنى واضح في إطلاق عموم البلوى، فلا يفتقر إلى بيان أو تفسير، فمن المصطلحات ما يكون في مجرّد ذكره ما يغني عن التكلّف في تعريفه، غير أن بعض ما ذكر من تفسير مع قلّته مضافاً إليه أمثلة المسألة المذكورة عند الأصوليين يكشفان عن تباين في المراد بعموم البلوى.

فعموم البلوى ما يشترك في ابتلاء التكليف به عموم المكلّفين، وكلام الأصوليين يكشف عن تباين بين اتجاهين، يرى أحدهما العموم حقيقياً، فالحكم يشمل جميع المكلّفين، ويتكرّر معهم على الدوام.

---

(١) «العدة» لأبي يعلى: ٣/ ٨٨٥ .

(٢) «روضة الناظر»: ١٢٧ .

(٣) «التمهيد» لأبي الخطاب: ٣/ ٨٦.

(٤) «المسودة» ٢٣٨، وانظر: «أصول الفقه» لابن مفلح: ١/ ٦١٨.

وأكثر من أضاف هذه التفسيرات كانوا من علماء الحنفية، فالسرخسي ينصّ على عموم المكلّفين، فيقول: (وأما القسم الثالث، وهو الغريب فيما تعمّ به البلوى ويحتاج الخاصّ والعامّ إلى معرفته للعمل به).[(١)]

وعبّر علاء الدين البخاري عن العموم بعموم الأحوال فيقول: (فيما تعمّ به البلوى، أي: فيما تمسّ الحاجة إليه في عموم الأحوال).[(٢)]، ومراده عموم المكلّفين مع كثرة حاجتهم، فلا يستقيم المعنى بغير هذا.

وهذا ما جاء في كلام ابن الهمام فيقول: (خبر الواحد مما تعمّ به البلوى، أي: يحتاج إليه الكل حاجة متأكّدة مع كثرة تكرّره).[(٣)]

وقد نقل ذلك أيضاً عن علماء من مذاهب أخرى، فنقله الزركشي عن أبي حامد الإسفراييني[(٤)] من أئمة الشافعية، وكذا عن ابن عقيل من الحنابلة.[(٥)]

وثمة اتجاه آخر يرى أن عموم البلوى الذي به يردّ الحنفية الخبر عموم أغلبي، فيشترك فيه كثير من المكلّفين دون اشتراط كلّهم، وهذا يتماشى وأكثر أمثلة الأصوليين في كلامهم عن هذه المسألة، فمما ذكروه من أمثلة: المخابرة[(٦)]، ونقض الوضوء بالفصد[(٧)] والحجامة وبالقهقهة في الصلاة، والوضوء من النبيذ، وميراث الجدّة، والغسل من الجماع دون إنزال، وخيار المجلس.[(٨)]

---

(١) «أصول السرخسي»: ١/ ٣٦٨.

(٢) «كشف الأسرار»: ٣/ ١٦.

(٣) «التحرير بشرح التقرير والتحبير»: ٢/ ٢٩٦.

(٤) هو أبو حامد أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني، شيخ العراق وإمام الشافعية، انتهت إليه رياسة الدين والدنيا ببغداد، وجمع مجلسه ثلاث مئة متفقّه، واتفق الموافق والمخالف على تفضيله وتقديمه في جودة الفقه وحسن النظر، شرح مختصر المزني في "تعليقته" في نحو خمسين مجلداً، وله كتاب في «أصول الفقه». توفي سنة (٤٠٦هـ) ببغداد. انظر: «وفيات الأعيان» ١/ ٧٢، «شذرات الذهب» ٥/ ٣٧.

(٥) «البحر المحيط»: ٣/ ٤٠٤.

(٦) المخابرة زراعة الأرض على نصيب معيّن منها، كالثلث أو الربع ونحوه.

(٧) الفَصْد: قَطْع العرق حتى يسيل الدم بقصد التداوي.

(٨) «المعتمد»: ٢/ ٦٦١، «التبصرة»: ٣١٤، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ١١٢، «المستصفى»: ١٣٦، «العدة» ٣/ ٨٨٠.

وجمع الصنعاني في بيانه بين الاتجاهين، فقال: (ومعنى عموم البلوى شمول التكليف لجميع المكلّفين، أو أكثرهم عملاً).(١)

الفرع الثاني: تحرير محلّ النزاع:

أكثر الأصوليين أطلق الخلاف بين الجمهور والحنفية في خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، وفي هذا الإطلاق نظر من أمرين:

الأول: إن ما تعمّ به البلوى ليس كلّه محلّ خلاف، فقد وقع الاتفاق على ردّ خبر الواحد المستلزم للشهرة، بأن كان في أمر خطير عن واقعة عظيمة يشترك في معرفتها خلق كثير، فتتوافر البواعث على نقلها، وتتجمع الدواعي على نشرها؛ بحيث يكون حقّه أن ينقل ظاهراً متواتراً؛ لدواعي الدين كأصول الشرع، أو العادة، أو كليهما.

وقد ذكر الأصوليون ذلك على اختلاف مذاهبهم، مع اختلاف في العبارة، وقد جمعت بين كثير منها، ونقلوا الاتفاق فيه ـ خلافاً للشيعة ـ كالآمدي، ولأجله ردّوا دعوى الشيعة خبر إمامة عليّ رضي الله عنه.(٢)

وهذا الخبر الذي وقع الاتفاق على ردّه هو فيما تعمّ به البلوى، ولكن في جانب العلم، ومسألتنا هي الخبر فيما تعمّ به البلوى في جانب العمل، وهذا ما نبّه إليه المجد في «المسودة»، فبعد أن ساق ما سبق قال: (ما تعمّ البلوى به إذا لم يشتهر نقله، فإن كان متضمّناً للعلم فقد تقدّم ذكره، وإن كان متضمّناً للعمل، فسيأتي الخلاف فيه إن شاء الله).(٣)

ونقل الزركشي عن إلكيا الطبري قوله: (الأخبار على قسمين، أحدهما: يلزم الكافة علمه، فذلك يجب ظهوره لا محالة، والثاني: ما يلزم أفراد الناس من العلماء

---

(١) «إجابة السائل»: ١٠٩.

(٢) «التقرير والتحبير»: ٢/ ٢٩٧، «تيسير التحرير»: ٣/ ١١٥، «الإبهاج» لابن السبكي: ٢/ ٢٩٥، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٥٧، «البحر المحيط»: ٣/ ٣١٥، «المحصول» للرازي: ٤/ ٤١٤، «رفع الحاجب» لابن السبكي: ٢/ ٣١٦، «نهاية السول» للإسنوي: ٢٦٢، «شرح الكوكب المنير»: ٢/ ٣٥٦.

(٣) «المسودة»: ٢/ ٧٩.

العلم به دون العامة، والعامة كلّفوا العمل به دون العلم، أو لم يكلّفوا بأسرهم العمل به). [١]

وقد ربط الجويني وتبعه الزركشي بين الاثنين وهما: ما حقّه التواتر مما يتعلق بأصول الشرع وهو المتفق عليه، وبين عموم البلوى في الفروع العملية، فجعلا تصرّف الحنفية للثاني بناء على الأول، فبعد ذكر الزركشي لحكم الأول، قال: (وبنى بعض الحنفية على هذا الأصل ردّ أخبار الآحاد فيما تعمّ به البلوى، كمسّ الذكر، والجهر بالبسملة). [٢]

وقد راعى بعض الأصوليين قيد المسألة بالعمل في عرض الخلاف، منهم الشيرازي والرازي والآمدي والباجي والسرخسي وعلاء الدين البخاري[٣]، وقال الصنعاني: (المسألة التي يترجمها أئمة الأصول بأن الآحاد لا يقبل فيما تعمّ به البلوى عملاً). [٤]

الثاني فيما هو محلّ النظر في إطلاق الخلاف: أن الحنفية ضبطوا رأيهم بردّ خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى بقيود، فيكون في ذكرها مزيد تحرير محلّ النزاع، وفي استخلاصه عصمة من اللجاج وبسطه في غير فائدة.

وقد حرّر ابن الهمام مذهبهم في المسألة، فقال: (خبر الواحد مما تعمّ به البلوى، أي: يحتاج إليه الكلّ حاجة متأكّدة مع كثرة تكرّره؛ لا يثبت به وجوب دون اشتهار أو تلقّي الأمة بالقبول عند عامة الحنفية). [٥]

فجعل ابن الهمام للمسألة ضابطين يأتي توضيحهما:

الضابط الأول: أن يكون حكم الخبر الوجوب:

---

(١) «البحر المحيط»: ٣/ ٤٠٤.

(٢) «البحر المحيط»: ٣/ ٣١٧، «البرهان»: ١/ ٤٢٦.

(٣) «اللمع»: ٧٣، «المحصول» للرازي: ٤/ ٦٣٣، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ١٢٤، «إحكام الفصول» للباجي: ١/ ٣٥٠، «أصول السرخسي»: ١/ ٣٦٨، «كشف الأسرار» لعلاء الدين البخاري: ٣/ ١٦.

(٤) «إجابة السائل»: ١٠٨.

(٥) «التقرير والتحبير»: ٢/ ٢٩٦، «تيسير التحرير»: ٣/ ١١٢

مما ذكره ابن الهمام من ضوابط المسألة أن يكون حكم الخبر الوجوب، فما لم يكن حكمه الوجوب فهو خارج عن قيد المسألة، وقد مثّل له ابن الهمام بقوله: (وليس غسل اليدين ورفعهما منه، إذ لا وجوب).(١)

ومن قبله شرح الجصّاص هذا الضابط فيما نقله عن مذهب عيسى بن أبان في ردّ الخبر الذي تعمّ به البلوى، فقال: (قد حكيت جملة ما ذكره عيسى في هذا المعنى، وهو عندي مذهب أصحابنا، وعليه تدلّ أصولهم، وإنما قصد عيسى رحمه الله فيما ذكره إلى بيان حكم الأخبار الواردة في الحظر، أو الإيجاب، أو في الإباحة، ما قد ثبت حظره بالأصول التي ذكرها، أو حظر ما ثبت إباحته، مما كان هذا وصفه، فحكمه جارٍ على المنهاج الذي ذكرناه في القبول، أو الرَّدّ، وأما الأخبار الواردة في تبقية الشيء على إباحة الأصل، أو نفي حكم لم يكن واجباً في الأصل، أو في استحباب فعل، أو تفضيل بعض القرب على بعض، فإن هذا عندنا خارج عن الاعتبار الذي قدّمنا).(٢)

وتابع ابنَ الهمام في تعيين هذا الضابط صاحبُ «مسلم الثبوت» فقال: (إن كانت من السنن كغسل اليدين ورفعهما، فلا نزاع)، ولكن شارحه لم يَرَهُ ضابطاً، فعمّ المسألة للواجب وغيره، فقال: (الذي يظهر في تحرير المسألة من كتب الكرام أن الشاذّ المروي من أحد أو اثنين؛ فيما عمّ به البلوى، وورد مخالفاً لما يعلمه الجماعة، ويبتلون به؛ بحيث يكونون لو علموا بالخبر؛ لعملوا به، سواء كان الخبر في مباح أو مندوب أو واجب أو محرم، ولم يقبل ولم يعمل به، ويكون مردوداً). واستند في رأيه إلى تمثيل البزدوي بالجهر بالبسملة في الصلاة.(٣)

وأرى أن ما قرّره صاحب «فواتح الرحموت» يشهد له كلام من اعتُمِدوا في تحرير أصول المذهب كالدبوسي، فحرّر المسألة بقوله: (خبر الواحد مما سبيله الاشتهار لعموم البلوى مكذّب في العادة)(٤)، وقال البزدوي: (ما شذّ من الحديث فيما اشتهر من

(١) «التقرير والتحبير»: ٢/ ٢٩٦، «تيسير التحرير»: ٣/ ١١٢

(٢) «الفصول في الأصول للجصاص»: ٣/ ١٢٢.

(٣) «فواتح الرحموت»: ٢/ ١٦٠، ١٥٩.

(٤) «تقويم الأدلة»: ١٩٩.

الحوادث، وعمّ به البلوى، فورد مخالفاً للجماعة)[١]، وقال السرخسي: (الغريب فيما تعم به البلوى، ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته للعمل به، فإنه زيف)[٢].

فكلّهم لا يعتمدون قيد الوجوب، وتأكيده أنهم يمثلون له بما حقّه الندب، كالجهر بالبسملة، ذكره البزدوي والسرخسي، ورفع اليدين عند الركوع، وعند رفع الرأس منه، ذكره السرخسي والوضوء من حمل الجنازة، ذكره الدبوسي.[٣]

ويزيده تأكيدا أنهم حين أُلزِموا مذهب الآخر بإيجابهم الوتر دون اشتهاره، أجابوا بشهرة مشروعيته[٤]، فهمهم شهرة مشروعية العمل، سواء على الوجوب، أو على غيره.

فيكون ما حرّره ابن الهمام قد اتبع فيه الجصّاص، وهو ناقل قول عيسى بن أبان، ولكن القول ربما خفي حتى أذاعه الكرخي، ولهذا نسبه له أكثر الأصوليين كما سبق ذكره، ثم أصله المتأخرون كالدبوسي والبزدوي والسرخسي دون ضابط الوجوب.

الضابط الثاني: عدم اشتهار الخبر، أو تلقّيه بالقبول:

في كلام ابن الهمام ضابط آخر في مسألة ردّ الخبر فيما تعمّ به البلوى، هو عدم اشتهار الخبر، أو تلقّيه بالقبول، ومفاده أن الخبر فيما تعمّ به البلوى مقبول إن اشتهر - والشهرة عندهم ما نقله آحاد الصحابة، وتواتر عند التابعين، ومن بعدهم[٥]- أو تلقّته الأمة بالقبول.

والفرق بين الشهرة والقبول، هو أن الشهرة هي في العلم به، والقبول كما فسّره شارحا التحرير هو في التسليم له والعمل به.[٦]

وقد قال ابن أمير الحاج: (والظاهر أنه لا تلازم كليّاً بين الاشتهار وبين تلقّي الأمة

---

(١) «أصول البزدوي بشرح كشف الأسرار»: ٣/ ٨.
(٢) «أصول السرخسي»: ١/ ٣٦٨.
(٣) «أصول البزدوي بشرح كشف الأسرار»: ٣/ ١٦،١٧، «أصول السرخسي»: ١/ ٣٦٩، «تقويم الأدلة»: ١٩٩.
(٤) «أصول السرخسي»: ١/ ٣٦٩.
(٥) «أصول البزدوي بشرح كشف الأسرار»: ٢/ ٣٦٨، «أصول السرخسي»: ١/ ٢٩١.
(٦) «التقرير والتحبير»: ٢/ ٢٩٥، «تيسير التحرير»: ٣/ ١١٢.

له بالقبول، إذ قد يوجد اشتهار للشيء بلا تلقّي جميع الأمة له بالقبول، وقد تتلقى الأمة الشيء بالقبول بلا روايته على سبيل الاشتهار).[١]

والملاحظ أن متأخّري الحنفية استصحبوا قيد الاشتهار في كل مسألة لم يتبعوا فيها سبيل جمهور العلماء في تعاملهم مع خبر الواحد، كردّه إذا كان زيادة على النص، أو مخالفاً للأصول، ومنعه تخصيص عموم الكتاب، فقالوا في كل ذلك: إلا أن يكون مشهوراً.

الفرع الثالث: تحقيق قول أبي حنيفة في المسألة:

في ذكر الخلاف في المسألة ما يتبيّن به حقيقة نسبة القول بردّ خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى لأبي حنيفة، فلم أجد أحداً نسبه لأبي حنيفة قبل الجويني[٢]، وبعده الغزالي[٣] وابن رشد الحفيد[٤]، والزنجاني من الشافعية[٥] وابن العربي[٦] والأبياري من المالكية.[٧]

والواضح أن الجدير بالمناقشة في ذلك هو الجويني، فهو من أهل التحقيق في نسبة المذاهب، ولأن من بعده إما تابع له كالغزالي، فقد ذكره في «المنخول»، وقد صرّح أنه اقتصر في هذا الكتاب على آراء شيخه[٨]، ولذا ففي «المستصفى» لم يتبعه في ذلك[٩]، والأبياري تابع للجويني بلا شكّ؛ لأنه شارح لكتابه.

وأما من لم يتحقّق تبعيّته للجويني في هذه النسبة، فلا يظهر أن صنيعه تحقيق في

(١) «التقرير والتحبير»: ٢/٢٩٦.

(٢) «البرهان»: ١/٤٢٦.

(٣) «المنخول»: ٣٧٨.

(٤) «الضروري في أصول الفقه»: ٧٠.

(٥) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني: ٦٣.

(٦) «المحصول» لابن العربي: ١١٧.

(٧) «شرح البرهان» للأبياري: ٧٦٩.

(٨) صرح الغزالي بقصره الكتاب على آراء شيخه انظر: «المنخول»: ٦١٨.

(٩) «المستصفى»: ١٣٥.

نسبة القول، والتساهل في نسبة ما اشتهر في المذهب إلى إمامه جارٍ في كتب أهل العلم.

وأما الجويني فقد نوزع في دعواه، قال المجد ابن تيمية: (وعزاه الجويني إلى أبي حنفية، ورُدَّ عليه). (١)

والمشهور عند الأصوليين هو نسبة هذا القول لمتأخّري الحنفية، هذا ما قرّرته كتب الأصول سواء للحنفية أنفسهم، أو كتب التحقيق في نسبة الآراء، ويعنينا في هذا المقام كتبُ المتقدّمين ولو نسبيًّا على ما بلغنا.

فالقاضيان الباقلاني وابن عبد الجبّار وهما من أشهر من عرفا بتأصيل علم الأصول بعد الشافعي، ينسبه الباقلاني لمتأخّري الحنفية(٢)، وأبو الحسين البصري وهو ناقل عن شيخه القاضي عبد الجبّار ينسبه للكرخي. (٣)

والشيرازي من الشافعية، وأبو يعلى الحنبلي نسباه لأصحاب أبي حنيفة(٤)، والمراد بالأصحاب أتباع المذهب، ونسبه الباجي من المالكية للمتأخّرين من أصحاب أبي حنيفة. (٥)

وأما كتب الحنفية فمع الاتفاق بعدم نسبة القول لأبي حنيفة، فكثير منها تنسبه لأبي الحسن الكرخي، قال علاء الدين البخاري: (خبر الواحد إذا ورد موجباً للعمل فيما تعمّ به البلوى، أي: فيما يمسّ الحاجة إليه في عموم الأحوال لا يقبل عند الشيخ أبي الحسن الكرخي من أصحابنا المتقدّمين، وهو مختار المتأخرّين منهم)(٦)، وكذا العلاء العالم، وغيرهما. (٧)

ونصبت كتب الأصول من غير الحنفية الخلاف فيه مع الكرخي والمتأخرين من

---

(١) «المسودة»: ٢١٥.

(٢) «التلخيص» ٢/ ٤٣١.

(٣) «المعتمد»: ٢/ ١٦٨.

(٤) «التبصرة»: ٣١٤، «العدة» ٣/ ٨٨٥.

(٥) «إحكام الفصول» للباجي: ١/ ٣٥٠.

(٦) «كشف الأسرار»: ٣/ ١٦.

(٧) «بذل النظر»: ٤٧٤.

الحنفية، كالباقلاني وأبو الحسين البصري والغزالي والآمدي.[(١)]

غير أن الجصّاص - وكتابه من أقدم ما وصلنا من أصول الحنفية نقل هذا القول عن عيسى بن أبان، وقد قال ابن القيّم: (وأقدم من قال به عيسى بن أبان، وتبعه أبو الحسن الكرخي وغيره).[(٢)]، فيكون أول من ذكر القول عيسى بن أبان، ولكنه لم يشتهر حتى جاء الكرخي فشهره، وعنه انتقل لأكثر المتأخّرين.

وأما قبل ذلك فلم يكن معروفاً لا عن أبي حنيفة ولا عن أصحابه، وقد جزم الباقلاني بأن المسألة محلّ اتفاق عند المتقدّمين، وأن الخلاف فيها حادث.

فيقول الباقلاني: (ما صار إليه القدماء من العلماء وجوب قبول الأخبار فيما تعمّ فيه البلوى، ولم يؤثّر في ذلك خلاف إلا عن الكرخي وطائفة من متأخّري أصحاب أبي حنيفة رحمه الله، فإنهم قالوا: لا يقبل خبر الواحد فيما تعمّ).[(٣)]

و حين تناول ابن حزم المسألة لم ينسب الخلاف فيها للحنفية، ولو عرفه عنهم لصاح بذكرهم كعادته، فقال: (وقد قال بعض المتحكّمين في الدين بقلّة الورع ممّن يدّعي أنه من أهل القول بقبول السنن من طرق الآحاد: إن الخبر إذا كان مما تعظم به البلوى، لم يقبل فيه خبر الواحد).[(٤)]

فهذا القول يقيناً ليس قول أبي حنيفة، فقوله حجية خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، كغيره من الأئمة، ولذا جزم ابن القيّم بكذب نسبته إليه، فقال: (وطائفة عاشرة ردّته [أي: خبر الواحد] فيما تعمّ به البلوى، وقبلته فيما عداه، وحكوه عن أبي حنيفة، وهو كذب عليه، وعلى أبي يوسف ومحمد، فلم يقل ذلك أحد منهم ألبتة).[(٥)]

---

(١) «التلخيص»: ٢/ ٤٣١، «المعتمد»: ٢/ ١٦٨، «المستصفى»: ١٣٥، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ١٢٤.

(٢) «مختصر الصواعق» لابن القيّم: ٦٠٧.

(٣) «التلخيص» للجويني: ٢/ ٤٣١.

(٤) «الإحكام» لابن حزم: ١/ ١١٥.

(٥) «مختصر الصواعق» لابن القيم: ٦٠٧.

المطلب الثاني: أدلة الفريقين:

الفرع الأول: أدلة الحنفية ومناقشتهم:

كان على الحنفية إعمال قصارى أنظارهم لتأسيس ما قالوه على براهين تعتمد وأسس تقبل، وذلك لأنهم قد أتوا بقول في خبر الواحد مُحدَث لم يسبقوا إليه، خرجوا فيه عن صراط المتقدّمين في عدم مراعاة التفريق في خبر الواحد بهذا المقياس المستحدث، وهو عموم البلوى.

ولا ريب أن متأخّري الحنفية جَدّوا في تحصيل ما يؤيّد قولهم من أدلة الشرع، غير أنه لم يسعفهم في ذلك واقع النصوص النقلية، فاستعاضوا باستدلالات العقل في تقوية رأيهم.

وقد قال ابن السمعاني: (من لا يقبل خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، مع اعتقاده أن خبر الواحد يوجب العمل، فأما أن لا يقبله لأن الشريعة منعت من قبوله أو. . . . ، ثم قال: أما الأول فباطل؛ لأنه لو كان في الشرع نصّ منع من قبوله؛ لوجدناه مع البحث المستديم). (١)

ولا يعكّر على كلام ابن السمعاني ما ذكره بعض المصنّفين مما يعتبر أدلة لقول الحنفية، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧].

قال الجصّاص: (وفيه دلالة على أن كل ما كان من الأحكام بالناس إليه حاجة عامة؛ أن النبيّ ﷺ قد بلغه الكافّة، وأن وروده ينبغي أن يكون من طريق التواتر، نحو الوضوء من مسّ الذكر، ومن مسّ المرأة، وممّا مسّته النار، ونحوها؛ لعموم البلوى بها، فإذا لم نجد ما كان منها بهذه المنزلة وارداً من طريق التواتر، علمنا أن الخبر غير ثابت في الأصل، أو تأويله ومعناه غير ما اقتضاه ظاهره). (٢)

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨]، ووجه الدلالة أن

---

(١) «قواطع الأدلة»: ١/٣٥٦، ٣٥٧.

(٢) «أحكام القرآن» للجصاص: ٤/١٠٦.

مقتضى الآية ألا يعمل بالظَّنّ، وقد قالوا كما ذكر القرافي عنهم: (خالفناه في قبول خبر الواحد إذا لم تعمّ به البلوى، فيبقى على مقتضى الدليل فيما عداه).[١]

وحديث ذي اليدين، قال الجصّاص: (ومما يدلّ على صحّة هذا الاعتبار: أن النبيَّ ﷺ لم يقتصر على خبر ذي اليدين في قوله: «أقصرت الصلاة أم نسيت؟» حتى سأل أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، فقال لهما: «أحقّ ما يقول ذو اليدين؟» فقالا: نعم.[٢]؛ لأنه يمتنع في العادة أن يختصّ هو بعلم ذلك من بين الجماعة).[٣]

فهذه الأدلة ليست في محلّ النزاع، وتخرج بعيداً عن حرف المسألة، والاستدلال بها تكلّف ظاهر، ولهذا لا نجد لها ذكراً في غالب كتب الأصول عند الحنفية أو غيرهم.

وأما استدلالهم فقد قام على جمع من المقدّمات، بحيث تبنى كل مقدمة على ما سبقها، تنتهي لما قرّروه من قول بعدم قبول خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى.

فقرّروا أن الحكم مبنيّ على أن هذا الخبر لا يصحّ إلا نقله بالتواتر، وبنوا ذلك على أن عادة الشرع تقضي عدم نقله أحاداً، وبنوا ذلك على أن نقل الصحابة له نقل عام، وبنوا ذلك على أن صاحب الشرع لا يكون منه إلا إشاعة الخبر، وبنوه على أن الخبر مما يلزم العامة العمل به، فهذا تسلسل في مقدّمات انتهى بها الحنفية إلى مذهبهم بردّ خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى.

وكل هذه المقدّمات لم يسلّم لهم بها الجمهور، بل كل منها محلّه عندهم الرَّدّ، وهذا بيانها:

أولاً: قالوا: خبر الواحد فيما تعم به البلوى إذا لم ينقل متواتراً، فهو مردود، فما عمّت به البلوى ودعت الحاجة إليه، فسبيله أن يكون نقله من طريق التواتر والاستفاضة،

---

(١) «شرح تنقيح الفصول»: ٣٧٢، ٣٧٣ وانظر: «رفع النقاب عن تنقيح الشهاب»: ٥/ ١٧٦، ١٧٧.

(٢) أخرجه البخاري (١/ ١٤٤) رقم (٧١٤) كتاب الجماعة والإمامة، باب: هل يأخذ الإمام إذا شكّ بقول الناس؟، ومسلم (١/ ٤٠٤) رقم (٥٧٣) كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ولفظ الحديث، فقال رسول الله ﷺ: «أصدق ذو اليدين» فقال الناس: نعم.

(٣) «الفصول في الأصول للجصاص»: ٣/ ١١٥.

ولا يقبل فيه خبر الواحد.(١)

ردّ: إن ذلك إنما يتوجّه لما يتوقّف سبيل نقله على التواتر، بحيث لا طريق إلى إثباته سوى ذلك، أما ما جاز في نقله التواتر وغيره مما قد يكتفى في طريق معرفته بالظّنّ؛ فلا يردّ بغير التواتر؛ لأن خبر الواحد كافٍ لإثباته.(٢)

ثانياً: قالوا: ما تعمّ به البلوى تقضي عادة الشرع بنقله متواتراً، وأكّدوا ذلك بأمور:

* منها نقل القرآن وأصول الشرع وكليات العبادة بالنقل المتواتر، وذلك لأن معرفة ذلك مما تعمّ به البلوى.

* وكذا نقل أخبار البيع والنكاح والطلاق وأمثالها بالتواتر لما عمّت بها البلوى.

* وأيضاً لأن الخبر الذي عمّت به البلوى لما قبله المتأخّرون ونقلوه اشتهر فيهم، فلو كان ثابتاً في المتقدّمين لاشتهر، وعنايتهم بالحجج أشدّ من عنايتنا.

* ولأن ما تعمّ به البلوى مثله كالأخبار التي تحيل العادة نقلها آحاداً، ويستلزم من وقوعها الاستفاضة كخبر قتل أمير البلد في السوق بمشهد من الخلق، وطروء حادثة منعت الناس من صلاة الجمعة، ونحوها.

* ولأن كون ما تعمّ به البلوى تستدعي العادة تواتره هو ما يدفع به قول الرافضة في دعواهم النص على إمامة عليّ رضي الله عنه؛ فقد استدلّ على عدم ثبوته بعدم نقله متواتراً، وهو مما تعمّ به البلوى.(٣)

ردّ: إن دعوى العادة ممنوعة، فالعادة لا تقضي ذلك، بل كثير من تفاصيل الأحكام، وهي مما تعمّ به البلوى لم تنقل إلا آحاداً.

وأما ما ذكروه من تواتر القرآن وأصول الشرع فيختلف، فإن التفاصيل لا تتوافر

(١) «الفصول في الأصول للجصاص»: ٣/ ١١٤، «العدة» لأبي يعلى: ٣/ ٨٨٣.

(٢) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ١٢٦، ١٢٧.

(٣) «تقويم الأدلة»: ١٩٩، «أصول السرخسي»: ١/ ٣٦٨، «بذل النظر»: ٤٧٦، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ١٢٦، «أصول الفقه» لابن مفلح: ١/ ٦١٩، «رفع الحاجب» لابن السبكي: ٢/ ٤٤٦.

الدواعي على نقلها توافرها على نقل الكليات، فنقل الصلوات الخمس مما يتواتر، فأما تفصيلها في الكيفية فلا يقضي العرف بالاستفاضة.

وأما تواتر أحكام البيوع والنكاح ونحوه فشيوعه إما بحكم الاتفاق، وإما لأنه ﷺ كان متعبداً بإشاعته.

وأما الوقائع التي لا يقبل فيها خبر الآحاد مما ذكروه من قتل الأمير في السوق بمشهد الناس ونحوه فهي مما تقضي العادة تواتره، وليس لأنه مما تعمّ به البلوى.

وأما ردّ خبر الرافضة في إمامة عليّ؛ فلكونه عندهم يجب على كل أحد أن يعلمه ويقطع به، فلا يجوز أن يثبت بنقل خاص، وليس كذلك ما الكلام عليه، فهي من مسائل الاجتهاد، يجوز أن ينفرد بعضهم بعلمه، ويكون فرض الباقين الاجتهاد أو التقليد.(١)

ثالثاً: قالوا: ما تعمّ به البلوى يقتضي نقل الصحابة له نقلاً عامًّا لمن بعدهم؛ لأن ديانة الصحابة وفضلهم في الدين والعلم وحرصهم على بلاغ الشرع لا يكون الظّنّ بهم إلا بنقل ما عمّ بلوغه لهم لمن بعدهم، فما عرفته الكافّة منهم فغير جائز عليهم ترك النقل والاقتصار على ما ينقله الواحد منهم بعد الواحد؛ لأنهم مأمورون بنقله، وهم الحجّة في تبليغ الأخبار، وحالهم معلوم من جدّهم في أمر الشريعة، وحرصهم على بسطها، فغير جائز عليهم تضييع موضع الحجة، فما أشيع لزم نقله على وجه الاستفاضة.(٢)

وردّ: عدم تسليم اقتضاء إشاعة الخبر عند الصحابة عموم نقلهم له لمن بعدهم، لأن النقل لا يلزم أن يكون على حسب البيان، بل نقل الأخبار على حسب الدواعي والرواية يتباين فيها الأحوال، والصحابة كانت دواعيهم مختلفة، وقد يعرض لبعضهم مانع من النقل، فلم يتوجّه جميعهم للقيام بالرواية، فمنهم المقلّ والمكثر، ومنهم من اتبع سبيل العلم، ومنهم من شغله الجهاد وفروض الكفايات الأخرى، ومنهم من رأى في كفاية الآخرين غناء عن أمانة يرى أنه كفي غرم تحمّلها، ففي بلاغ بعضهم ولو آحاداً أداء

---

(١) «التبصرة» للشيرازي: ٣١٥، «البرهان» للجويني: ١/٤٢٦، ٤٢٧، «المستصفى» للغزالي: ١٣٥، «المنخول» للغزالي: ٣٧٨، «الإحكام» للآمدي: ٢/١٢٧، «رفع الحاجب» لابن السبكي: ٢/٤٤٦.

(٢) «أحكام القرآن» للجصاص: ٤/٢٥٢، «أصول السرخسي»: ١/٣٦٨.

البلاغ دون إلزام العامة، فكانوا يرون أنه بنقل الآحاد تتحقّق به الكفاية، وتقع عليه الإحالة ويجب الرجوع إليه.(١)

رابعاً: قالوا: ما تعمّ به البلوى يلزم إشاعة حكمه من صاحب الشرع؛ لأنه كان مأموراً بأن يبيّن للناس ما يحتاجون إليه، فإذا كانت الحادثة مما تعمّ به البلوى، فالظاهر أن لا يترك بيان ذلك للكافة وتعليمهم، وحيث لزم العلم به عامة المكلّفين، والنبيّ ﷺ مبعوث إلى الكافة، وقد علم أن حاجة العامي إلى معرفة الحكم كحاجة غيره، فلا بدّ من أن يكون منه توقيف الجماعة على الحكم.(٢)

ردّ: إن الرسول ﷺ كان يبلّغ الأحكام للآحاد والجماعة، ولا يلزم تبليغ كل حكم لجميع المكلّفين، ولم يكلّف الله تعالى رسوله ﷺ إشاعة جميع الأحكام، بل كلّفه إشاعة بعضها، وردّ الخلق في غيرها إلى خبر الواحد، كما ردّهم إلى القياس في قاعدة الربا، فيجوز أن يكون ما تعمّ به البلوى من جملة ما يقتضي مصلحة الخلق أن يردّ فيه إلى خبر الواحد.

وإنما كان يجب عليه الإشاعة لو لم يكن الظن كافياً في التعبّد مطلقاً، لكنه كافٍ في التعبّد فلا تجب؛ لأنه يجوز أن يتعبّد الله تعالى فيما تعمّ به البلوى بالظّنّ، ويرجع العامة إلى اجتهاد أهل العلم، فالرسول ﷺ يبلّغ بعضهم الحكم، فمن بلغه خبره يلزمه حكمه، ومن لم يبلغه خبره يكون مأموراً بالاجتهاد بطلب ذلك الحكم من جهة الخبر، فنقل الآحاد يجعل الخبر ممكناً الوصول إليه، فلا يضيع حكمه.(٣)

وذكر الغزالي أنه من استقراء السمعيات قد وجد أن تفاصيل أصول الشرع منه ما شاع، ومنه ما نقله الآحاد، ويجوز أن يكون مما تعمّ به البلوى.(٤)

(١) «المحصول» لابن العربي: ١١٧، «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٢/ ٢٣٦، «الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي: ١/ ٣٦٣.

(٢) «أحكام القرآن» للجصاص: ٤/ ١٠٦، «أصول السرخسي»: ١/ ٣٦٨.

(٣) «إحكام الفصول» للباجي: ١/ ٣٥١، «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٥٦، «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٢/ ٢٣٥، «الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي: ١/ ٣٦٣.

(٤) «المستصفى»: ١٣٦.

قالوا: إن الخبر فيما تعمّ به البلوى، يلزم الجميع علمه؛ لأن الجهل به مفسد للعمل، فعدم معرفة شيء مما يبطل الصلاة - مثلا - يفضي إلى بطلان صلاة كثير من الأمة من غير شعور به.(١)

ردّ: بأن ذلك غير مسلّم، فإن من لم يبلغه الخبر فالبطلان غير ثابت في حقّه، ولا تكليف بمعرفة ما لم يقم عليه دليل، فيختصّ البطلان بمن بلغه الحكم.(٢)

ودفع هذا الرَّدّ صاحب «مسلم الثبوت» بتقرير ثبوت الحكم في حقّ جميع المكلّفين ببلوغه أحدهم، وادّعى الاتفاق عليه، وهو عجيب، وقد أجاب عليه شارحه بأن عدم العمل بدليل لعدم العلم به، معدود من قبيل الخطأ، وهو معفوّ عنه، بيّنته أن النبيّ ﷺ لم يأمر من صلّى إلى بيت المقدس بعد نزول التوجّه إلى الكعبة الشريفة ـ زادها الله شرفاً ـ وقبل الوصول إليهم، بالقضاء.(٣)

وأيضاً لو وقع البطلان فيما تعمّ به البلوى لوقع في غيره؛ لجواز أن لا يصل إلى من كلّف به؛ لأنه وإن كانت البلوى لا تعمّ به، لكنه يجوز وقوعه لكل واحد من آحاد الناس.

فإن قالوا هناك إنه كلّف العمل به بشرط أن يبلغه، فإنما يكون الحكم في عهدة المكلّف بشرط وصوله إليه، وإن لم يصل إليه لم يكن مكلّفاً. قيل لهم مثله فيما تعمّ به البلوى، فما يجوز في الآحاد من الناس جاز في جماعتهم.(٤)

الفرع الثاني: أدلة الجمهور:

ذكر في بيان مذهب الجمهور بقبول الخبر فيما تعمّ به البلوى أدلة يأتي بيانها فيما يلي:

الدليل الأول: ولم أجد من ذكره سوى العلاء العالم الحنفي فقال في تقريره لأدلة

(١) «كشف الأسرار»: ٣/ ١٧، «فواتح الرحموت»: ٢/ ١٥٨، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ١٢٦.
(٢) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ١٢٦، شرح مختصر ابن الحاجب لعضد الملة عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: ١٥٧.
(٣) «فواتح الرحموت»: ٢/ ١٥٨، ١٥٩.
(٤) «المعتمد»: ٢/ ١٦٩، «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٥٧.

الجمهور: كان النبي ﷺ يرسل الرسل والكتب إلى الأمصار لتعليم الشرائع، وكان يلزمهم الحجّة بالآحاد فيما تعمّ به البلوى ويخصّ.(١)

وأجاب عن ذلك: بأن حال ابتداء الشرع يخالف حالة الانتهاء في هذا الحكم؛ لأن الشريعة لم تكن مستقرّة حينئذ، ولم يمتنع أن ينتهي خبر البيان إلى بعضهم، فأما بعد استقرار الشرع فمحال أن يبقى في خبر الواحد ما تعمّ به البلوى.(٢)

وأرى أن في جوابه نظراً، فالتفريق بين حال ابتداء الشرع وغيره لا يصحّ قوله في سبل الاستدلال وطرق معرفة الشرع، فطرق الاستدلال التي بني عليها التشريع في زمن الرسالة هي الأصول في طرق الاستدلال عند علماء الأمة.

الدليل الثاني: عدالة الراوي وضبطه للرواية هي دلائل قبول أخبار الآحاد فيما يتعلّق بالشرع مما لا طريق فيه للعلم من غير تفصيل وتخصيص، وهو خبر توافرت دلائل صحته، والشرائط المعتبرة في قبوله قد تحقّقت، ولا يعارضه مثله، فوجب قبوله، ولا يجوز تكذيبه مع إمكان تصديقه، كتصديق خبره فيما لا تعمّ به البلوى؛ لأن كل دليل ثبت به ما لا تعمّ به البلوى، يثبت به ما تعمّ به البلوى.(٣)

وأما التفريق بين حكم وآخر بدعوى عموم البلوى فقد ردّه ابن حزم قائلاً: (وهذا كلام فاسد متناقض، أول ذلك أن الدين كلّه تعظم به البلوى، ويلزم للناس معرفته، وليس ما وقع في الدهر مرة من أمر الحج أوجب في أنه فرض أو حرام، مما يقع في كل يوم).(٤)

ردّ العلاء العالم: بأنه لا يلزم من عدالة الراوي الذي قبل خبره في غير ما تعمّ به البلوى قبوله دوماً، وعدم الاشتهار في خبر حاله أن يشتهر شكّ في الثبوت، ولا يصحّ مع هذا الشَّكّ ثبوت الخبر.(٥)

---

(١) «بذل النظر»: ٤٧٦.

(٢) «بذل النظر»: ٤٧٦.

(٣) «روضة الناظر»: ١٢٨، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ١٢٥ «لباب المحصول»: ٣٨٢، «الفقيه والمتفقه»: ١/ ٣٦٣.

(٤) «الإحكام» لابن حزم: ١/ ١١٥، ١١٦، بتصرف يسير عمّا جاء في المطبوع تستلزمه صحة المعنى.

(٥) «بذل النظر»: ٤٧٦.

والجواب: لا نسلّم بأن عدم اشتهار الخبر شكٌّ في ثبوته؛ لأن كثيراً مما تعمّ به البلوى ثبت بغير اشتهار، وقد ردّ الباقلاني بأن الراوي فيما تعمّ به البلوى، لا يجزم بكذبه ويجوز صدقه، فلا مانع من قبول خبره مع كونه موثوقاً به.(١)

الدليل الثالث: وقد عدّه كثير من الأصوليين الدليل المعتمد في المسألة، هو الإجماع، فالصحابة رجعوا في أمور عامة إلى أخبار الآحاد بلا خلاف، كرجوعهم إلى خبر عائشة في التقاء الختانين، وخبر رافع في المخابرة، وقد قال ابن عمر: كنا نخابر ولا نرى بذلك بأساً، حتى سمعنا رافع بن خديج، يقول: «نهى رسول الله ﷺ عنه»، فتركناه لقوله.(٢)

وقد تلّقت الأمة بالقبول أخبار الآحاد في تفاصيل الصلاة، وغيرها من العبادات.(٣)

وردّ عبد العزيز البخاري: بأن الصحابة إنما عملوا بخبر الواحد في تلك الحوادث لقرائن اختصّت به، أو لصيرورته مشهوراً عند بلوغه إياهم.(٤)

والجواب عندي أن دعوى الشهرة تحتاج إلى دليل، بل وفيها نظر، فلو كانت مشهورة ما وقع مخالفة شيء منها، كما في خبر المخابرة.

الدليل الرابع: ما تعمّ به البلوى يثبت بالقياس باتفاق، فلو كان المطلوب فيه قطع ـ كما قالوه ـ لما قُبل فيه القياس؛ لأن مستنبطه يثبت عنده بغلبة الظَّنّ، وكل حكم ثبت بالقياس ثبت بخبر الواحد، بل الخبر أولى من القياس؛ لأن القياس أضعف من خبر الواحد، فهو مستنبط من الخبر، وفرع له، فلأَن يثبت بالخبر الذي هو أصل أولى

(١) «التلخيص» للجويني: ٢/ ٤٣١، ٤٣٢.

(٢) أخرجه أحمد (٨/ ١٩٢) رقم (٤٥٨٦)، والنسائي (٧/ ٤٨) رقم (٣٩١٧)، ذكر الأحاديث المختلفة في النهي عن كراء الأرض بالثلث والربع، واختلاف ألفاظ الناقلين للخبر، وابن ماجه (٢/ ٨١٩) رقم (٢٤٥٠) واللفظ له.

(٣) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ١٢٤، ١٢٥، «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٥٦، «روضة الناظر»: ١٢٨، «رفع الحاجب» لابن السبكي: ٢/ ٤٤٥.

(٤) «كشف الأسرار»: ٣/ ١٧، ١٨.

فيما تعمّ به البلوى.[١]

وردّ الطوفي فقال: ولهم أن يقولوا: (نحن إنما نثبته بالقياس الجلي المستنبط من خبر مشهور، فيكون القياس في معنى أصله، فإن راعوا هذه القاعدة، لم يرد عليهم ما ذكرناه من ثبوت ما تعمّ به البلوى بالقياس؛ لأنهم لا يثبتونه بمطلق القياس، بل بقياس خاص).[٢]

أما الحنفية فردوا بأنهم لا يسلّمون بأن القياس دون الخبر فيما تعمّ به البلوى؛ لأن الخبر في هذه الحال عندهم لا يفيد الظَّنّ، بل مقطوع بردّه، فيكون القياس الموجب للظن عليه المعوّل، دون الخبر الذي لم يقبل.[٣]

ولا يسلّم للحنفية قولهم القطع في ردّ الخبر.

الدليل الخامس: قبول الحنفية أخبار آحاد في أمور تعمّ بها البلوى، كشروط البيوع والأنكحة، وما يعرض في الوضوء مما خرج من غير السبيلين، والمشي مع الجنازة، وبيع رباع مكة[٤] وإجارتها، ووجوب الوتر وغيرها، بل ومنها أخبار ضعيفة، كحكم الفصد، والحجامة، والقهقهة في الصلاة.[٥]

وردّ الحنفية: بأن ما ذكر من الإلزامات فغير مساوية في عموم البلوى لما ردّوه، كمسّ الذكر، فلا تكون في معناه.[٦]

وأجاب الآمدي: بأن ما ذكره الحنفية (وإن كان أعمّ في الوقوع من تلك الصور،

---

(١) «التبصرة» للشيرازي: ٣١٤، «التلخيص» للجويني: ٢/ ٤٣٣، «رفع الحاجب» لابن السبكي: ٢/ ٤٤٦، «شرح الإيجي على مختصر ابن الحاجب»: ١٥٧، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ١٢٥، «روضة الناظر»: ١٢٨.

(٢) «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٢/ ٢٣٥.

(٣) «كشف الأسرار»: ٣/ ١٨، «سلم الوصول» للمطيعي: ٣/ ١٧٣.

(٤) رباع مكة: دُورُها.

(٥) شرح الإيجي على مختصر ابن الحاجب: ١٥٧، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ١٢٥، «روضة الناظر»: ١٢٨، «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٥٦، «المعتمد»: ٢/ ١٦٨، «العدة»: ٣/ ٨٨٥، «المستصفى»: ١٣٦، «الفقيه والمتفقه»: ١/ ٣٦٣.

(٦) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ١٢٦.

فذلك لا يخرج تلك الصورة عن كونها واقعة في عموم البلوى).[(١)]

الدليل السادس: ما عمّت به البلوى لا بدّ فيه من دليل عن الشرع، فإذا لم يقبل الخبر لكونه آحاداً، كان لا بدَّ من خبر بنقيضه متواتراً، فإن عدم ما يناقضه متواتراً؛ دلّ على أن الآحاد هو دليل المسألة، قال الجويني: (والدليل القاطع فيه أنه لو كان مما يتواتر لنقل تواتراً، فإذا لم ينقل نقيضه مع القطع بأنه لا بدّ من وقوع أحدهما؛ دلّ على أن ما ورد خبر الآحاد فيه من قبيل ما لا يجب التواتر فيه على حكم الاعتياد).[(٢)]

وبهذا يتبيّن ضعف دعوى متأخّري الحنفية بردّ خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، فهي دعوى بلا دليل ولا تعضدها حجة معتبرة، فضلاً عن مخالفتها لأصول الشرع ومنهج الأئمة في اعتبار خبر الواحد دون نظر إلى هذا الاعتبار، ومنهم الإمام أبو حنيفة نفسه.

(١) «الإحكام» للآمدي: ٢/١٢٧.

(٢) «البرهان»: ١/٤٢٧.

المبحث الخامس: ردّ الخبر بعمل الراوي بخلاف روايته:

من المسائل التي نصب فيها الخلاف بين الحنفية والجمهور ردّ الخبر بعمل الراوي بخلاف روايته، ويأتي تناول المسألة في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تحرير المسألة:

الفرع الأول: تحرير المقصود بعنوان المسألة:

عرض كثير من الأصوليين المسألة بعنوان: عمل الراوي بخلاف روايته، وذلك في سياق الكلام عن ما يردّ به الخبر وما لا يردّ به من علل المتون، أو ما سمّاه الحنفية بالانقطاع الباطن، وهذه العنونة تحتاج إلى توضيح:

فقولهم عمل الراوي: ليس قيداً لإخراج القول، وإنما تعمّ المسألة عمل الراوي وقولَه، ولذا قال السرخسي: (وهو ما إذا ظهر منه المخالفة قولاً أو عملاً).(١)

واستعمل بعض الأصوليين لفظ مذهب الراوي ليكون أوضح في العموم.(٢)

وقولهم الراوي: هكذا أطلقه بعض الأصوليين، فيعمّ الراوي الأعلى وهو الصحابي، ومَن دونه من التابعين ومَن بعدهم، وهو صنيع الحنفية(٣)، وكذا جاء عند آخرين كابن برهان والرازي.(٤)

ولكن خصّه بعضهم بالصحابي وهو صنيع الآمدي(٥)، والقرافي، وصرّح بحمل المسألة على الراوي المباشر للنقل عن رسول الله ﷺ، وقال: (أما مثل مالك ومخالفته حديث بيع الخيار الذي رواه، وغيره من الأحاديث، فلا يندرج في هذه المسألة؛ لأنه لم

---

(١) «أصول السرخسي»: ٢/ ٥، «المغني» للخبازي: ٢١٥.

(٢) «المعتمد» لأبي الحسين البصري: ٢/ ١٧٥، «المحصول» للرازي: ٤/ ٦٣٠، «بذل النظر» للعلاء العالم: ٤٨١، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي: ٣٧١.

(٣) «تقويم الأدلة» للدبوسي: ٢٠٢، «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٤٤٤، «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري: ٣/ ٦٣، «بذل النظر» للعلاء العالم: ٤٨١.

(٤) «الوصول إلى الأصول» لابن برهان: ٢/ ١٩٥، «المحصول» للرازي: ٤/ ٦٣٠.

(٥) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ١٢٧.

يباشر المتكلّم حتى يحسن أن يقال فيه لعلّه شاهد من القرائن الحالية أو المقالية ما يقتضي مخالفته، فلا تكون المسألة على عمومها)(١).

واختار الجويني عموم المسألة للراوي من الصحابة فمَن بعده(٢)، ورجّحه الزركشي.(٣)

وقولهم بخلاف الرواية: مقصوده ترك العمل بها، ولكن بعض الأصوليين عدّد صور المخالفة، ومرجعه هو تقسيم الخبر إلى نصّ وظاهر ومجمل، كما فعله الآمدي(٤) وتبعه العلائي(٥)،(٦).

وبيان **صور المخالفة** كما يلي:

الأولى: أن يكون نصّاً، فتكون المخالفة بدعوى نسخه أو تركه.

الثانية: أن يكون ظاهراً، فتكون المخالفة بتخصيص عمومه إن كان عامّاً، وهذه الصورة يتناولها الأصوليون في مبحث تخصيص العموم، وتقييد مطلقه إن كان مطلقاً، وصرفه عن ظاهره، كأن يحمله على المجاز.

الثالثة: أن يكون مجملاً، بحيث يحمل على معنيين متناقضين، فيكون بحمله على أحد معنييه، والصورة الأخيرة أدرجها الزركشي في صور المخالفة.(٧)

ولا أرى وجهاً في عدّ الصورة الأخيرة كذلك، فهي تفسير للرواية وليست مخالفة

---

(١) «شرح تنقيح الفصول»: ٣٧١.

(٢) «البرهان»: ١/ ٢٩٥.

(٣) «البحر المحيط»: ٢/ ٥٣٢.

(٤) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ١٢٧.

(٥) هو صلاح الدين خليل بن كيكلدي بن عبد الله العلائي الدمشقي الشافعي، إمام في الأصول والحديث والفقه، ولي تدريس المدرسة الصلاحية بالقدس، له مؤلفات نافعة منها: «تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم»، و«تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد»، و«تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال» وكتاب في الأشباه والنظائر في الفقه، وغيرها. وتوفي: (٧٦١هـ). انظر: «شذرات الذهب»: ٨/ ٣٢٧.

(٦) «إجمال الإصابة» للعلائي: ٨٣.

(٧) «البحر المحيط»: ٣/ ٤٢٣.

لها، وكذا الصورة الثانية وهي صرف ظاهر الخبر؛ فهي أقرب إلى تأويله من مخالفته، كما يخرج من المسألة نسخ الخبر، وهذا واضح.

فتكون صورة المخالفة التي يتوجّه إليها بحث المسألة هي ترك العمل بالخبر، ومن أمثلته: حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم، فليغسله سبعاً»(١)، فقد نقل عن راوي الحديث أبي هريرة رضي الله عنه مذهب الاكتفاء بثلاث غسلات، وقد صحّ عنه الإفتاء به.(٢)

وقولهم روايته: هكذا عرض المسألة كثير من الأصوليين، ولكن بعضهم عدّى كلامه في المسألة لتعمّ مخالفة مذهب الصحابي للرواية على العموم، سواء كانت من روايته أو من رواية غيره.

وذكر السرخسي من الحنفية في مخالفة الصحابي لرواية غيره عن عيسى بن أبان أنها نوعان: أن تقع المخالفة ممن يعلم أن مثله لا يخفى عليه الخبر، فتكون المخالفة جرحاً للرواية، وإن كان يعلم أنه ممن قد يخفى عليه هذه الرواية، فلا تعدّ المخالفة جرحاً لها.(٣)

وقد نقل ذلك الزركشي عن الإمام أبي حنيفة نفسه فقال: (وقال أبو حنيفة: إن كان الصحابي ممن يخفى عليه الخبر، عمل بالخبر، وإن كان ممن لا يخفى عليه، فالعمل بقول الصحابي، ولهذا يقولون من شرط صحة خبر الواحد أن لا يعترض عليه بعض السلف).(٤)

غير أن الدبوسي حكاه عن عيسى بن أبان في الصحابي ومَن بعده من أئمة العلم(٥)، بينما صرّح صاحب «مسلم الثبوت» بأنه إن كان غير صحابي، ولو أكثر الأمة، فالعمل بالخبر لا غير.(٦)

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ٤٥) رقم (١٧٢) كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان، ومسلم (١/ ٢٣٤) رقم (٢٧٩) كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب.

(٢) «سنن الدارقطني» ١/ ٦٦، «سنن البيهقي» ١/ ٢٤٠، «شرح معاني الآثار» ١/ ٢٣.

(٣) «أصول السرخسي»: ٢/ ٧، «المغني» للخبازي: ٢١٥، ٢١٦، «فواتح الرحموت»: ٢/ ٢٠٢.

(٤) «البحر المحيط»: ٢/ ٥٢٩.

(٥) «تقويم الأدلة» للدبوسي: ٢٠٣.

(٦) «فواتح الرحموت»: ٢/ ٢٠٤.

الفرع الثاني: تحرير محلّ النزاع:

أطلق بعض الأصوليين النزاع في المسألة مع الحنفية في ردّهم الخبر بمخالفة الرواية مذهب الراوي كما فعله ابن السبكي(١)، ولكن المسألة مقيّدة بأن يعلم أن رأي الراوي المخالف ذكره بعد روايته، فإن كان الرأي قبل الرواية فلا يكون قدحاً في قبولها، ويحمل على أنه كان مذهبه قبل أن يسمع الحديث، فلمّا بلغه رجع إليه، وكذلك إن لم يعلم التاريخ؛ لأن الحمل على أحسن الوجهين واجب ما لم يتبيّن خلافه، وهو أن يكون ذلك منه قبل أن يبلغه الحديث، ثم رجع إليه.(٢)

وقد نقل الزركشي ذلك عن ابن الساعاتي(٣) صاحب «البديع»، ولذا تعقّب ابنَ السبكي في شرحه «جمع الجوامع»، فقال: (فليخصص إطلاق المصنّف وغيره).(٤)

قلت: وقد ذكر قيد آخر في تحرير النزاع، وهو تيقّن الخلاف، بحيث إن كان الخبر يحتمل ما عمل به الراوي بضرب تأويل، لم يكن جرحاً.(٥)

المطلب الثاني: أقوال العلماء في المسألة وأدلّتها:

الفرع الأول: آراء العلماء في المسألة:

اختلف العلماء في حكم قبول الرواية إذا خالف الراوي روايته على قولين:

القول الأول: العمل برأي الراوي مطلقاً في مخالفته للرواية، وهو قول جمهور

---

(١) «جمع الجوامع بشرح تشنيف المسامع»: ٢/ ٤٠٠.

(٢) «أصول السرخسي»: ٢/ ٥، «كشف الأسرار»: ٣/ ٦٣، «المغني» للخبازي: ٢١٥.

(٣) هو مظفر الدين أبو العباس أحمد بن علي بن تغلب بن أبي الضياء البعلبكي البغدادي، المعروف بابن الساعاتي؛ لكون أبيه عمل الساعات المشهورة على باب المستنصرية، من كبار فقهاء الحنفية، وأحد مدرسي المستنصرية ببغداد، كان عالماً بالفقه والأصول، عارفاً بالمنقول والمعقول، من مؤلفاته «بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام» و«مجمع البحرين وملتقى النهرين» في الفروع، وشرحه، وغيرها. توفي سنة (٦٩٤هـ). انظر: «الجواهر المضية» ١/ ٨٠.

(٤) «تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع»: ٢/ ٤٠٢.

(٥) «تقويم الأدلة»: ٢٠٢، ٢٠٣، «كشف الأسرار»: ٣/ ٦٣.

الحنفية، صرّحت به كتبهم.(١)

وكذا نقل عنهم غيرهم(٢)، وهو رواية عن أحمد.(٣)

واختاره بعض المالكية؛ إن كان ذلك مما لا يمكن أن يدرك إلا بشواهد الأحوال والقرائن المقتضية لذلك، وليس للاجتهاد مساغ فيه.(٤)

وقريب منه ما قاله القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري من الأخذ به إن لم يكن لمذهب الراوي وتأويله وجه إلا أنه علم قصد النبيّ ﷺ إلى ذلك التأويل، وزادوا الأخذ برأيه أيضاً إن صار إليه لدليل ظهر له من نصّ أو قياس، وبعد النظر في ذلك الدليل كان مقتضياً لما ذهب إليه.(٥)

ورجّح الجويني الأخذ بقول الراوي حيث لا نجد محملاً في الجمع، كحمله على نسيان الخبر أو غيره.(٦)

وقد عدّ بعض الأصوليين تفاصيل بعض المالكية والقاضي عبد الجبار والجويني أقوالاً في المسألة على عادة بعضهم الميل لكثرة التقسيمات.

القول الثاني: الأخذ بالرواية: وهو مذهب المالكية(٧)، والشافعية(٨)، ورواية عن أحمد، اختارها أكثر أصحابه.(٩)

---

(١) «أصول السرخسي»: ٢/ ٦، «كشف الأسرار»: ٣/ ٦٣، «بذل النظر» للعلاء العالم: ٤٨٢، المغني للخبازي: ٢١٥، ٢١٦، «فواتح الرحموت»: ٢/ ٢٠٢.

(٢) «البرهان» للجويني: ١/ ٢٩٤، الوصول لابن برهان: ٢/ ١٩٥، «الإبهاج» لابن السبكي: ٢/ ٣٢٧، «رفع الحاجب»: ٢/ ٤٥٠.

(٣) «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٥٩٠، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٣/ ١٩٣، «المسودة» لآل تيمية: ١٢٨.

(٤) «البحر المحيط»: ٣/ ٤٢٦.

(٥) «المعتمد» لأبي الحسين البصري: ٢/ ١٧٥، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ١٢٨، «البحر المحيط»: ٣/ ٤٢٦.

(٦) «البرهان»: ١/ ٢٩٤.

(٧) «إحكام الفصول» للباجي ١/ ٣٥١، «المحصول» لابن العربي: ٨٩، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي: ٣٧١.

(٨) «الوصول» لابن برهان: ٢/ ١٩٥، «المحصول» للرازي: ٤/ ٦٣١، نهاية الوصول للصفي الهندي: ٧/ ٢٩٥٥.

(٩) «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٥٨٩، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٣/ ١٩٣، «المسودة» لآل تيمية: ١٢٨.

وهو اختيار الكرخي من الحنفية.[١]

و نسب هذا القول للأكثر ابن الحاجب في مختصره، وتبعه شرّاحه كابن السبكي والإيجي، وأبي الثناء الأصفهاني[٢].[٣]، وكذا نسبه الصفي الهندي لكثير من العلماء[٤]، والعلائي للجمهور.[٥]

وهذا يبيّن خطأ الرازي حيث نسب طعن الخبر بمخالفة مذهب الراوي للأكثرين، فقال: (وقال الأكثرون: يوجب الطعن له).[٦]

وقد وقع نوع اضطراب عند بعض الأصوليين في المسألة، فنسب ابن مفلح الأخذ بظاهر الرواية لأكثر الحنفية على وفاق قول الشافعي[٧]، وكذا جرى عليه صنيع منلا خسرو[٨]، [٩]، والسمرقندي حيث جعل الحمل على مذهب الراوي قول الشافعي وفاقاً لأكثر الحنفية.[١٠]

---

(١) «المعتمد»: ٢/ ١٧٥، «التقرير والتحبير»: ٢/ ٢٦٥، «بذل النظر»: ٤٨٢، «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٤٤٤.

(٢) هو شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الأصفهاني أو الأصبهاني: مفسّر، كان عالماً بالعقليات، من مصنفاته «البيان في شرح مختصر ابن الحاجب»، «بيان معاني البديع في شرح البديع لابن الساعاتي»، «شرح منهاج البيضاوي» في أصول الفقه، و«شرح كافية ابن الحاجب» و«شرح مطالع الأنوار للأرموي في المنطق»، توفي (٧٤٩ هـ). «الأعلام» ٧/ ١٧٦.

(٣) مختصر المنتهى بشرح «رفع الحاجب»: ٢/ ٤٤٩، «شرح الإيجي لمختصر ابن الحاجب»: ١٥٧، «بيان المختصر»: ١/ ٧٥١.

(٤) «نهاية الوصول» للصفي الهندي: ٧/ ٢٩٥٥.

(٥) إجمال الإصابة في أقوال الصحابة: للعلائي: ٩١.

(٦) «المعالم» للرازي: ١٥١، وانظر: «نهاية السول» للإسنوي: ٢٧٣.

(٧) «أصول الفقه» لابن مفلح: ١/ ٦٢٥، ٦٢٦.

(٨) هو محمد بن فرامرز بن علي، المعروف بملا أو منلا أو المولى خسرو، عالم بفقه الحنفية والأصول، رومي الأصل، أسلم أبوه، ونشأ هو مسلماً، فتبحّر في علوم المعقول والمنقول، وتولى التدريس، وولي قضاء القسطنطينية، من كتبه «درر الحكام في شرح غرر الأحكام» في الفقه، و«مرقاة الوصول في علم الأصول» رسالة، وشرحها «مرآة الأصول» و«حاشية على التلويح في الأصول»، و«حاشية على أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، وغيرها، توفي عام (٨٨٥ هـ). «الأعلام»: ٦/ ٣٢٨.

(٩) «مرآة الأصول»: ٢١٧.

(١٠) «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٤٤٤.

ولعلّ سبب اللبس في ذلك مرجعه من تداخل هذه المسألة مع مسألة أخرى، هي: آراء الأصوليين في حمل الراوي لفظ الرواية على بعض محتملاته، كأن يكون اللفظ مشتركاً فيحمله على أحد معانيه، فالجمهور على اعتبار قول الراوي، وذكر الزركشي في ذلك تفصيلات؛ فبعضهم يشترط عدم الدليل المخالف، وبعضهم يشترط الاتفاق على تأويله.[١]

وأكثر الحنفية على التعلّق بالرواية، وعدم الاعتداد بقول الراوي[٢]، فكل من الفريقين على ضدّ قوله في المسألة السابقة، وهذه المسألة ليست من صور المخالفة كما ذكرته، ولكنها يأتي بحثها في نفس سياق المسألة السابقة، فيكون عدم التنبه للفرق بين المسألتين ما أوقع الخلط في نسبة الأقوال.

الفرع الثاني: أدلة الفريقين:

جاءت أقوال الجمهور في ترجيح رأيهم في سبيل أن خبر النبي ﷺ هو الحجة، وأنه لا يجوز مخالفة خبر ثبت سنده لقول صحابي، إذ يلزم أن يكون اعتماد الحجة في لفظ صاحب الشرع لا في مذهب الراوي، وأن يكون المعتبر في قبول نقله لا قبول رأيه، فاحتمال تطرّق الخطأ إلى الرأي أقرب من احتماله في الرواية، خاصة إذا لم يخالفها غيرها.

وأيضاً الاعتذار عن رأيه أولى من الاعتذار عن روايته، وقد نقل عن الشافعي رحمه الله قوله: (كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرته لحاججته به).[٣]

أما عمدة الحنفية في توجّههم فهو أن مخالفة الصحابي حديث النبيّ ﷺ لا يمكن

(١) «البحر المحيط»: ٣/ ٤٢٣، «تيسير التحرير» ٣/ ٧١.

(٢) «أصول السرخسي»: ٢/ ٧، «بذل النظر» للعلاء العالم: ٤٨٢، «تيسير التحرير» ٣/ ٧١، «فواتح الرحموت»: ٢/ ٢٠٢، المغني للخبازي: ٢١٥، «كشف الأسرار»: ٣/ ٦٥.

(٣) الوصول لابن برهان: ٢/ ١٩٦، «المحصول» للرازي: ٤/ ٦٣١، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي: ٣٧١، إجمال الإصابة للعلائي: ٩١، نهاية الوصول للصفي الهندي: ٧/ ٢٩٥٥ وما بعدها، «الإبهاج» لابن السبكي: ٢/ ٣٢٧. «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٥٩٢، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٣/ ١٩٤.

تصوّره، خاصة لمكانة الصحابة وفضلهم، وأن عذر عدم بلوغه الخبر انتفى، فهو الراوي له، ولا يقبل أن تكون المخالفة عن فسوق أو غفلة، فذلك ينتفي في حقّ الصحابة، فيبقى تفسيره: أنه ما خالف إلا لدليل أرجح، فيكون التعلّق برأيه تعلّقاً بهذا الدليل الراجح.

وقد اعترض الجمهور على ذلك بأن ترك الصحابي الخبر لآخر هو ترجيح عن اجتهاد، واجتهاد الصحابي لا يلزم غيره من المجتهدين، ولهذا فقد خالف الصحابة بعضهم بعضاً، وأيضاً فصحة ترجيحه هي في ظنّه، فلا يلزم صحته في الواقع، ولا يعارض به الخبر، ثم إن القول بتركه الخبر لآخر أرجح هو احتمال، ولا يترك الخبر الثابت بمجرّد احتمال.

وقد تبادل الطرفان الاعتماد على عدم ذكر الصحابي الدليل الذي اعتمده في مخالفة الخبر، فالحنفية قالوا عدم ذكره الدليل يقوّي كونه قاطعاً، إذ لو كان ظنّيًّا لذكره؛ لانتفاء تهمة اعتماده على ظنّيّ في مخالفة الخبر، والجمهور قالوا: لو ركن إلى خبر قطعي لكان الأولى ذكره؛ لتنتفي تهمة مخالفة الخبر دون قاطع، وأيضاً لو كان كذلك؛ لما خفي على غيره من الصحابة.(١)

التعليق على أدلة المسألة:

إذا كانت مدارسة دلائل مسائل الاختلاف من أسباب إمداد البحث الأصولي بأدوات النظر في التعامل مع مسالك الفهم الاستدلالي، فإن من المفيد محاولة حسن تصوّر موارد الخلاف، وردّ أطراف الأدلة إلى أصول تجمعها، بحيث يتيسّر وضع تأصيل للخلاف في المسألة يردّ إليه أدلة المختلفين وأقوالهم.

وبالنظر في فهم مسلك كل من الفريقين في دليل رأيه، يمكن في نظري أن نؤصّل خلاف المسألة بأنه من باب تردّد بين أصلين، ولا أعني به المصطلح الذي يراد به عند الأصوليين تردّد الفرع بين أصلين في باب القياس، وإنما مقصودي تردّد بين دليلين.

---

(١) «أصول السرخسي»: ٢/ ٦، إجمال الإصابة: ٩١، ٩٢، «التقرير والتحبير»: ٢/ ٢٦٥، المغني للخبازي: ٢١٨، «بذل النظر» للعلاء العالم: ٤٨٣، «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٤٤٤، «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٥٩٢.

وهذان الدليلان هما:

الأول: ترجيح خبر النبي ﷺ على قول الصحابي، وهذا ما يرجع إليه أقوال الجمهور، فقد نظروا إلى المسألة من هذا الباب، ولم يكن كون الصحابي راوي الخبر أثراً في إخراج المسألة عن أصل ترجيح خبر النبي ﷺ على قول الصحابي.

وأما الحنفية فكلامهم يعني عدم التسليم لإرجاع المسألة إلى الأصل الذي بنيت عليه آراء الجمهور، وإنما أرجعوا المسألة لأصل لآخر وهو الدليل الثاني.

الثاني: تقديم خبر راجح على خبر مرجوح، وهو معتمد الحنفية، فاعتبروا أن ترك الصحابي للخبر الذي رواه جاء من باب تقديم خبر آخر راجح، وإن لم يصرّح به، وبهذا يتضح تأصيل هذا الخلاف في المسألة.(١)

والراجح عندي هو ما اعتمده الجمهور من التعلّق برواية الراوي وليس بمذهبه، وذلك لأن قول الصحابي لا يسلّم لترجيحه إلا حيث يكون قوله محلّ إجماع عند الصحابة، وفي غير هذا فرأيه اجتهاد لا يلزم غيره، ويكون الخبر هو المعتمد.

ويقوّي ذلك الترجيح اضطراب الحنفية في العمل بهذه القاعدة، فقد خالفوا مسلكهم في فروع فقهية منها: قولهم بوجوب قصر صلاة المسافر(٢)؛ اعتماداً على رواية عائشة رضي الله عنها، أنها قالت: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين في الحضر والسفر، فأقرّت صلاة السفر، وزِيْدَ في صلاة الحضر»(٣).

---

(١) من المهمّ أن يتبين سبيل الاستدلال في مسلك أهل العلم، وعدم وضوح ذلك سبب لبعض الباحثين في توجيه كلامهم في غير سبيل الاستدلال الصحيح، فقد نجد من يظهر الخلاف وكأنه بين الخبر وبين قول الصحابي، وهذا مسلك غريب كثيراً ما يقع فيه بعضهم في طريق محاججته، فإذا خالفه أحد في فهمه، ادعى أن في ذلك مخالفة النص الشرعي.

(٢) المبسوط للسرخسي: ١/ ٢٣٩، «بدائع الصنائع»: ١/ ٩٢، المحيط «البرهاني»: ٢/ ٢١، البحر الرائق لابن نجيم ٢/ ١٤١.

(٣) أخرجه البخاري (٥/ ٦٨) رقم (٣٩٣٥) كتاب المناقب، باب التاريخ من أين أرخّوا التاريخ، ومسلم (١/ ٤٧٨) رقم (٦٨٥) كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها.

وتركوا مذهبها في صلاة السفر وهو عدم الوجوب.[(١)]

ومنها قولهم بوجوب زكاة الحُلِيّ[(٢)]؛ عملاً برواية عائشة، فعن عبد الله بن شدّاد بن الهاد، أنه قال: دخلنا على عائشة، زوج النبيّ ﷺ، فقالت: دخل عَلَيَّ رسول الله ﷺ فرأى في يدي فَتَخَات من وَرِق، فقال: «ما هذا يا عائشة؟»، فقلت: صنعتهنّ أتزين لك يا رسول الله، قال: «أتؤدّين زكاتهنّ؟»، قلت: لا، أو ما شاء الله، قال: «هو حَسْبُك من النار»[(٣)]، وتركوا مذهبها، وهو القول بعدم وجوب زكاة الحُلِيّ.[(٤)]

---

(١) انظر في مذهب عائشة في جواز الإتمام: صحيح البخاري (٢/ ٤٤)، صحيح مسلم (١/ ٤٧٨)، سنن الترمذي (٢/ ٤٢٨).

(٢) «تبيين الحقائق»: ١/ ٢٧٧، «البناية شرح الهداية»: ٣/ ٣٧٧، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب للمنبجي ١/ ٣٦١.

(٣) أخرجه أبو داود (٢/ ٩٥) رقم (١٥٦٥) كتاب الزكاة، باب الكنز ما هو؟ وزكاة الحلي، والحاكم (١/ ٥٤٧) وقال: صحيح على شرط الشيخين، والبيهقي: (٢/ ٤٦) وحسّن إسناده.

(٤) جاء مذهب عائشة في سنن الترمذي: (٣/ ١٩).

الفصل الثاني: من مسائل الخلاف في مباحث دلالات الألفاظ على المعاني:

تبين في الفصل السابق أهمّ مسالك التباين في المنهج الأصولي بين الحنفية وبين الجمهور؛ وهو ما اتبعه متأخّرو الحنفية من توجّه في التعامل مع خبر الواحد، وما كان لذلك من أثر واضح في المنهج الاستدلالي؛ نظراً لما تمثله السنة النبوية من وعاء واسع في إمداد الفقيه بالمادة التشريعية.

ويتوجّه البحث بعد تبين أصول التشريع نحو ركن الاستنباط من النصوص، والذي كان معتمده اعتبار منهج فهم النصوص من خلال قواعد استخرجها الأصوليون في وضع بناء المنهج الأصولي، ويأتي هذا الفصل في دراسة دلالات الألفاظ،، فهي من أهمّ مسالك الاستنباط،، وذلك في خمسة مباحث:

المبحث الأول: الاختلاف في طريقة تقسيم طرق دلالة الألفاظ على المعاني:

وضع الأصوليون المنهج في استنباط المعاني من النصوص الشرعية؛ بقواعد غاية في الإحكام، بحيث تمكّن الفقيه من استثارة مختلف جوانب النص عند التعامل مع معرفة ما يحويه من دلالات.

ويشتمل منهجهم الاستنباطي على طرق كثيرة في كيفية استخراج المعاني من النصوص، فلا ينحصر طرق استثمار الأحكام من النصوص في المنهج الأصولي على فهم دلالة الألفاظ بمنظومها ومنطوقها، وهي الطريقة الأساسية الأولى، وإنما وضعت طرق أخرى وسبل متعدّدة في توظيف الفهم لاستنباط معاني النصوص.

وقد جاءت مباحث أصولية في بحث هذه الطرق وما تشتمله من مسائل وقواعد في مباحث مختصّة بها، هي مباحث: دلالة النص، ودلالة الإشارة، ودلالة الاقتضاء،

ودلالة مفهوم الموافقة، ودلالة مفهوم المخالفة، وما يتعلَّق بكل منها من مسائل وقواعد.

وقد اختلف الحنفية مع جمهور الأصوليين في طرق دلالة الألفاظ على المعاني، وكان لهذا الاختلاف مظاهر؛ منها ما يسلط على قواعد ومسائل لها أثرها في استنباط الفروع، ومنها الاختلاف في سبيل تقسيم هذه الدلالات، وفي نهج وضعها في تنويع قواعد الاستنباط بصورته العام.

وهذا الاختلاف وإن كان لا يعدو كونه من قبيل الاصطلاحات والتقاسيم مما يندرج تحت عدم المشاحّة في الاصطلاح، إلا أن في الإشارة إليه معرفة لشيء من جهود الأصوليين وتصوّراتهم في ضبط مسائل هذا الباب، ويأتي ذلك في فرعين:

الفرع الأول: مسلك الفريقين في تقسيم دلالات الألفاظ على المعاني:

سلكت كتب الحنفية مساراً منضبطاً في غالبه في صياغة طرق دلالة الألفاظ على المعاني، فقسموا طرق دلالة الألفاظ على المعاني إلى أربعة هي: عبارة النص، وإشارة النص، واقتضاء النص، ودلالة النص، وجاء ذلك في كتب الحنفية متقدّمها ومتأخّرها.

جاء ذلك عند الدبوسي(١) والبزدوي(٢) والسرخسي(٣) وهي عمدة كتب المتأخّرين، واتبع ذلك من جاء بعدهم من أصولي الحنفية.(٤)

أما المذاهب الأخرى فلم يكن ثَمّ مسلكاً متّبعاً، ولكن وقع في ذكرهم أقسام دلالات الألفاظ تغاير وتطوّر.

فالشيرازي الشافعي بعد أن ذكر المجمل والمبين قسم المبين ثلاثة أقسام، فقال: (فالمبين هو ما استقلّ بنفسه، ولا يفتقر في البيان إلى غيره، وذلك على ضربين: ضرب يفيد البيان بنطقه، وضرب يفيد البيان بمفهومه، فأما الضرب الذي يفيد بمفهومه، فهو

---

(١) «تقويم الأدلة»: ١٣٠.

(٢) «أصول البزدوي بشرح كشف الأسرار»: ١/ ٢٨.

(٣) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٣٦.

(٤) «التوضيح في حلّ غوامض التنقيح» لصدر الشريعة: ١/ ٢٤٩، «المغني» للخبازي: ١٤٩، «شرح المنار» لابن مَلَك: ١٢، «شرح المنار» لابن نجيم: ١/ ١٥، «فواتح الرحموت»: ١/ ٤٤١ وما بعدها.

دليل الخطاب، وفحوى الخطاب، ولحن الخطاب).(١)

ويريد بلحن الخطاب دلالة الاقتضاء كما سيأتي توضيحه، وهو في هذا متأثّر بالباقلاني أحد المتكلّمين من الأصوليين، فقد نقل عنه الجويني هذا التقسيم في تلخيصه كتابه «التقريب».(٢)

وأما الجويني فقسم دلالة اللفظ على المعنى إلى منطوق ومفهوم، فقال: (ما يستفاد من اللفظ نوعان، أحدهما متلّقى من المنطوق به المصرّح بذكره، والثاني ما يستفاد من اللفظ، وهو مسكوت عنه لا ذكر له على قضية التصريح، فأما المنطوق به فينقسم إلى النص والظاهر. . . .، وأما ما ليس منطوقاً به، ولكن المنطوق به مشعر به، فهو الذي سمّاه الأصوليون المفهوم)، وذكر أن الشافعي قال: المفهوم قسمان؛ مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة.(٣)

ثم جاء الغزالي فجمع بين ما سبقه من تقسيمات عند الحنفية والباقلاني وشيخه الجويني، وأضاف إليها، فقسم دلالة الألفاظ إلى دلالة منطوق، ودلالة اقتضاء وضرورة، ودلالة مفهوم.(٤)

وفصل دلالة الاقتضاء والضرورة ودلالة المفهوم في خمسة أقسام، فجعل دلالة غير المنطوق على خمسة أضرب: اقتضاء، وإيماء، وإشارة، ومفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة.(٥)

وصارت الأقسام التي ذكرها الغزالي هي معتمد المتأخّرين من الأصوليين، سواء الشافعية، أو الحنابلة كابن مفلح(٦)، والمرداوي(٧)، . . . .

---

(١) «شرح اللمع»: ١/٤٤٨، ٤٤٩.

(٢) «التلخيص»: ١/ ١٨٢، ١٨١.

(٣) «البرهان»: ١/ ٢٩٨.

(٤) «المستصفى»: ٧.

(٥) «المستصفى»: ٢٦٣ـ ٢٦٥.

(٦) «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ١٠٥٦.

(٧) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٦٧، ٢٨٦٨.

وابن النجار[(١)]. [(٢)]

أما أغلب المالكية فكان تعرّضهم لمباحث دلالات فحوى الخطاب ولحنه ومفهومه دون توجيه عنايتهم بأمر التقسيمات.[(٣)]

غير أنه وقع خلاف بين بعض المتأخّرين في تفاصيل هذا التقسيم، فبعضهم كابن الحاجب[(٤)] اعتمد جعل الاقتضاء والإشارة والإيماء من دلالة المنطوق مندرجة في قسم المنطوق غير الصريح، وخصّ المنطوق الصريح بما يقابل عبارة النص عند الحنفية، كما سيأتي توضيحه.

وذهب بعضهم كالبيضاوي[(٥)] إلى جعل الاقتضاء من دلالة المفهوم، وهو صنيع القاضي أبي يعلى[(٦)]، وكذا الزركشي، وصرّح بكون الاقتضاء والإيماء والإشارة من دلالة المفهوم، وقال: (وما ذكرناه من جعل الاقتضاء بأقسامه من فنّ المفهوم، هو الذي صرّح به الغزالي في المستصفى، وجرى عليه البيضاوي وغيره، وأما الآمدي وابن الحاجب فجعلاه من فنّ المنطوق، وكذا الإيماء والإشارة)[(٧)]، وتبع الزركشيَّ في كلامه هذا المرداويُّ.[(٨)]

---

(١) هو تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي المصري الحنبلي، الشهير بابن النجار، انتهت إليه رئاسة المذهب، من مصنفاته: «منتهى الإرادات» في الفقه، و«شرح الكوكب المنير» في الأصول. توفي: (٩٧٢ هـ). انظر: «الأعلام»: ٦/٦.

(٢) «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٤٧٤.

(٣) «المحصول» لابن العربي: ١٠٤ وما بعدها، شرح تنقيح القرافي ٤٩، وقد جعل الباجي لحن الخطاب وفحواه ومعناه من معقول الأصل بعد تقسيمه الأدلة إلى أصل هو الكتاب والسنة والإجماع، ومعقول أصل، واستصحاب أصل، انظر: «إحكام الفصول»: ١/ ١٩٣

(٤) «مختصر المنتهى بشرحه رفع الحاجب» ٣/ ٤٨٣، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٦٧، «إرشاد الفحول» للشوكاني: ٢/ ٣٦ وما بعدها.

(٥) «منهاج الوصول بشرحه الإبهاج»: ١/ ٣٦٦.

(٦) «المسودة»: ٣١٣.

(٧) «البحر المحيط»: ٣/ ٨٩.

(٨) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٧١.

وفي كلام الزركشي نظر، فالغزالي لم يجعل دلالة الاقتضاء من المفهوم كما ذكرته من قبل، ولعلّ اللبس دخل على الزركشي حين عدّ الغزالي دلالة الاقتضاء والإشارة والإيماء مع دلالة مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، وأدرج هذه الأضرب الخمسة تحت غير المنطوق بقوله: (فيما يقتبس من الألفاظ لا من حيث صيغتها، بل من حيث فحواها وإشارتها).[١]

وبالتأمّل نجده جعل غير المنطوق قسمين: ما يؤخذ بالفحوى، وهو المفهوم، وما يؤخذ بالإشارة، ويدخل فيه الإشارة والاقتضاء، وقد جعل الغزالي ذلك تحت غير المنطوق، وصنيعه يعني أنه فرّق بين غير المنطوق، وبين المفهوم، فجعل القسمة ثلاثة: منطوق، ومفهوم، وثالث وسط بينهما، سمّاه: ضرورة واقتضاء.

والرازي أيضاً جعل القسمة ثلاثة، فقال: (الخطاب إما أن يدلّ على الحكم بلفظه أو بمعناه، أو لا يكون كذلك، ولكنه بحيث لو ضمّ إليه شيء آخر، لصار المجموع دليلاً على الحكم)[٢]، ولكن القسم الثالث عند الرازي لا يندرج في دلالة الألفاظ.[٣]

وأما الآمدي فقد تبع صنيع الغزالي دون فرق[٤]، ومع هذا نسب الزركشي للغزالي جعل الاقتضاء من المفهوم، وللآمدي من المنطوق، ولا أدري كيف وقع ذلك للزركشي؟!، إلا أن يكون قد ظنّه بناء على صنيع ابن الحاجب الذي خالف الآمدي، وكتابه كالمختصر من كتاب الآمدي.

وبعض المعاصرين جعل تقسيم ابن الحاجب هو معتمد الجمهور[٥]، وفيه نظر كما اتضح، وقد اعتبر بعض العلماء صنيع ابن الحاجب مشكلاً؛ لأنه لا وجه لجعل دلالات الاقتضاء والإشارة من المنطوق، وقد جعلوا هذا الصنيع خاصاً به، خارجاً

---

(١) «المستصفى»: ٢٦٣.
(٢) «المحصول»: ١/ ٥٧٦.
(٣) «المحصول»: ١/ ٥٧٨.
(٤) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧١، «نهاية السول» للإسنوي: ١٠٠.
(٥) تفسير النصوص للدكتور محمد أديب صالح: ١/ ٥٩٣ وما بعدها.

عن صنيع من قبله.(١)

والشيخ بخيت المطيعي جعل صنيع الحنفية تعود إلى قسمة ثلاثية فقال: (والحنفية جعلوا كيفية دلالة الألفاظ على الحكم أربعة أقسام، ترجع إلى ثلاثة أقسام: منطوق، وهي العبارة، والإشارة؛ لأن كلًّا منهما دلالة في محلّ النطق، ومفهوم موافقة، وهي دلالة النص، وأنكروا مفهوم المخالفة، وما ليس واحداً منهما وهو الاقتضاء).

فالشيخ فهم ذلك من صنيع الحنفية، وفرق بين قسمتهم الثلاثية وبين الشافعية، حيث رأى أنهم جعلوا القسمة ثنائية: منطوق، ومفهوم، وأدرجوا في المفهوم الاقتضاء، وقال عن هذه الفائدة: (فاحفظه فإنك لا تجده في غير هذا الكتاب، وإن كان مأخوذاً من كلام الفريقين، لكن لم ينبّه عليه أحد).(٢)

وقد فات الشيخ رحمه الله أن هذه القسمة مصرّح بها عند الغزالي والآمدي من الشافعية، وأن إدراج الاقتضاء في المفهوم هو من صنيع البيضاوي ومن اتبعه.

والخلاصة أن الجمهور على تقسيم دلالة الألفاظ على المعاني إلى دلالة منطوق، ودلالة مفهوم، والمفهوم نوعان: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، واختلفوا في دلالة الاقتضاء والإشارة، فبعضهم جعلها قسماً ثالثاً غير المنطوق والمفهوم، وهو صنيع الغزالي والآمدي، وبعضهم جعلهما من المنطوق، وهو صنيع ابن الحاجب وابن مفلح والمرداوي والشوكاني، وبعضهم جعلها من المفهوم، وهو صنيع البيضاوي والزركشي.

الفرع الثاني: اختلاف الأصوليين في وضع هذه الدلالات في تقسيم قواعد الاستنباط بشكله العام:

قسم الغزالي قواعد استنباط الأحكام إلى ثلاثة فنون: الأول: دلالة المنظوم، وأدرج تحته مباحث المجمل والمبين، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والظاهر

(١) «الآيات البينات» للعبادي: ٢/ ١٧، ١٨، «إجابة السائل» للصنعاني: ٢٣٩، «حاشية التفتازاني على شرح الإيجي» ٣/ ١٥٧، «نهاية السول»: ١٤٩.

(٢) «سلم الوصول» للمطيعي: ٢/ ١٩٩.

والمؤول، والأمر والنهي، والثاني: دلالة غير المنظوم، وذكر فيه مباحث دلالات غير المنظوم، والثالث: دلالة المعقول وهو القياس وفصل مباحثه.(١)

وكان نهج الآمدي قريباً من الغزالي، فقسم الأحكام التي يشترك فيها الكتاب والسنة والإجماع فيما يتعلّق بالمتن إلى دلالة المنظوم، وأدرج فيها القواعد السابق ذكرها عند الغزالي، ودلالة غير المنظوم، وفيها مباحث هذه الدلالات.(٢)

وقريباً منهما كان صنيع السمرقندي الحنفي، فعنون ببيان تعلّق الأحكام بالقرآن، ثم ذكر القسم الأول وهو تعلّقه من حيث العبارة، وذكر تحته المباحث التي أدرجها الغزالي والآمدي تحت فنّ المنظوم، وبعد ذلك ذكر فصلاً فيما يرجع إلى العبارة من الإشارة والإضمار والاقتضاء والدلالة، وذكر مباحث هذه الدلالات.(٣)

ولكن كان صنيع جمهور الحنفية بمنهج آخر في التقسيمات، فذكر صدر الشريعة(٤) أنهم قسموا أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم والمعنى أربعة أقسام:

الأول: باعتبار الوضع، وقد سمّاه البزدوي: وجوه النظم صيغة ولغة، وينقسم إلى الخاص، والعام، والمشترك.

والثاني باعتبار الاستعمال، وسمّاه البزدوي: وجوه استعمال ذلك النظم، وجريانه في باب البيان، وينقسم إلى الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية.

والثالث باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما، وسمّاه البزدوي: وجوه البيان بذلك النظم، وينقسم إلى الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم، والخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه.

---

(١) انظر: «المستصفى»: ٧، ١٨٧-٢٨٠ وما بعدها.

(٢) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ١٤٥- ٣/ ١١٠.

(٣) «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٧٩- ٤١٨

(٤) هو صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن محمود المحبوبي البخاري الإمام الحنفي الفقيه الأصولي، صنف التنقيح في «أصول الفقه»، وشرحه بكتاب التوضيح وشرح الوقاية لجده محمود في فقه الحنفية، و صنف النقاية مختصر الوقاية توفي سنة ٧٤٧هـ انظر: الجواهر المضية٢/ ٣٦٥،الفتح المبين في طبقات الأصوليين: ٢/ ١٥٥.

والرابع باعتبار كيفية دلالته عليه، وسمّاه البزدوي: معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني، وينقسم إلى الاستدلال بعبارته، وبإشارته، وبدلالته، وباقتضائه.

وقد جعل صدر الشريعة ثانياً ما جعله البزدوي ثالثاً، وعلّل ذلك فقال: (جعلت هذا التقسيم ثالثاً، واعتبار الاستعمال ثانياً، على عكس ما أورده فخر الإسلام؛ لأن الاستعمال مقدّم على ظهور المعنى وخفائه).(١)

وبعد بيان ما سبق أحبّ أن أشير إلى أن مما يلاحظ في جهود البحث الأصولي في وضع الترتيب أن كتابة الحنفية في التقسيم والتنظيم أكثر إحكاماً وتميّزاً عن غيرهم من المذاهب الثلاثة الأخرى.

---

(١) «التوضيح في حلّ غوامض التنقيح» لصدر الشريعة: ١/ ٥٦، وانظر: «أصول البزدوي بشرح كشف الأسرار»: ١/ ٢٨، «شرح المنار» لابن ملك: ١٢، «شرح المنار» لابن نجيم: ١/ ١٥.

المبحث الثاني: الاستدلال بعبارة النص وإشارة النص:

يأتي تناول بعض جزئيات العمل الأصولي في فهم دلالات النصوص؛ ببيان طرق دلالات الألفاظ على المعاني، وبعض ما يتعلّق بها من مسائل وقواعد؛ بما يفصح عن عمق منهج الاستنباط الأصولي، وما يقدمه من أدوات فقه النصوص، تمدّ الفقيه بالقدرة على استخراج الأحكام، وسيكون العرض بحسب تقسيم الحنفية مضافاً إليه دلالة مفهوم المخالفة عند الجمهور، وستكون العناية بما وقع فيه الخلاف بين الفريقين، دون إغفال البحث عن مسائل ذات أهمية في تناول هذه الدلالات، وإن كان وقع فيها الاتفاق، ويأتي المبحث الأول في الاستدلال بعبارة النص وإشارة النص.

وهاتان الدلالتان وقع الاتفاق على مجمل الكلام عليهما بين الحنفية والجمهور مع تباين الاصطلاحات، وسيأتي البحث في بعض مسائل لها أهميتها، ثم نختم بالحديث عن نقاط الخلاف بين الفريقين في هاتين الدلالتين، وذلك في مطالب:

المطلب الأول: عبارة النص:

في تعامل الفقيه مع استنباط أحكام الشرع من نصوص الكتاب والسنة؛ يكون التوجّه في المنهج الأصولي في مرحلته الأولى لما يستفاد من دلالات منطوق النص ومنظومه، وهذا ما يسمّيه الحنفية بعبارة النص، والجمهور بدلالة المنطوق، وقد جاءت تعريفات علماء الحنفية عبارة النص، وجماعها أنها: كل معنى ثبت بالنظم، استفيد منه بلا واسطة، ولا حاجة إلى تأمّل، وقصد به الكلام.(١)

ويماثل عبارة النص عند الجمهور دلالة المنطوق، وجاءت تعريفات المنطوق عند العلماء بعبارات جماعها: كل معنى استفيد من التصريح بالنظم بمجرد نطقه.(٢)

---

(١) «أصول البزدوي بشرح كشف الأسرار»: ١/ ٧٣، «أصول السرخسي»: ١/ ٢٢٦، «شرح المنار» لابن ملك: ١٢، «شرح المنار» لابن نجيم: ١/ ١٥.

(٢) «مختصر المنتهى بشرح رفع الحاجب»: ٣/ ٤٨٢ وما بعدها، «نهاية السول» للإسنوي: ١٤٨، «إجابة السائل» للصنعاني: ٢٣٠، «إرشاد الفحول» للشوكاني: ٢/ ٣٦.

وبهذا يتّضح تقارب تعريف عبارة النص عند الحنفية مع دلالة المنطوق عند الجمهور، مع شيء من الاختلاف سيأتي الحديث عنه.

وبدء الأصوليين بدلالة العبارة في المنهج الاستدلالي يوجّه الفقيه ليعتني في بحثه للنصوص أولاً بما يفيده نظم النص من معانٍ جاء الكلام بقصدها والتصريح بها.

المطلب الثاني: دلالة الإشارة:

يأتي الكلام عن دلالة الإشارة في فروع:

الفرع الأول: تعريف دلالة الإشارة:

جاءت تعريفات الأصوليين دلالة الإشارة بما يفصح عن المقصود بها، ويمايز بينها وبين دلالة العبارة عند الحنفية، وكذا عند غيرهم بين مفهوم المنطوق، أو الصريح منه عند بعضهم، وبين الإشارة.

فعند الحنفية دلالة الإشارة لما يستفاد من منظوم النص، دون أن يكون مقصود الخطاب، فعرّفها البزدوي بقوله: (والاستدلال بإشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغة، لكنه غير مقصود، ولا سيق له النص، وليس بظاهر من كل وجه). (١)

فيكون الفرق بين دلالة العبارة ودلالة الإشارة أن دلالة العبارة هي مقصود الخطاب الذي سيق له، ودلالة الإشارة ما لم يكن مقصوداً، فلا تكون على هذا التعريف إلا من لوازم الخطاب، فما يستفاد بها هو متعلّق بألفاظ النص ليس بدلالة الوضع اللغوي، وإنما بدلالة ما يلزمه هذا اللفظ لغة أو شرعاً، فهي دلالة تابعة لعبارة النص مترتّبة عليها، فهي لازم متأخّر. (٢)

وبمثل هذا جاء كلام غير الحنفية ممن تناول تعريف دلالة الإشارة، فجعل الغزالي دلالة الإشارة لما يتبع اللفظ مما لم يقصد به. (٣)

---

(١) أصول البزدوي بشرح «كشف الأسرار»: ١/ ٦٨، «أصول السرخسي»: ١/ ٢٣٦، «تيسير التحرير»: ١/ ٨٧، «فواتح الرحموت»: ١/ ٤٤١، ٤٤٢، المغني للخبازي: ١٤٩، «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٣٩٧.

(٢) انظر: «التوضيح في حلّ غوامض التنقيح»: ١/ ٢٥٠.

(٣) «المستصفى»: ٢٦٣، وانظر: «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧١، «شرح المحلي على جمع الجوامع»: ١/ ٣١٦.

وقال الأصبهاني: (وإن لم يقصد المتكلّم ما يلزم عمّا وضع له اللفظ؛ لكن يحصل بالتبعية، فدلالة اللفظ عليه دلالة إشارة). (١)

الفرع الثاني: استشكال في مفهوم دلالة الإشارة:

تكلّم بعض العلماء في الاستدلال بإشارة النص؛ مستشكلين أن يستفاد من النظم معنى غير مقصود؛ حتى قال الصنعاني: (واعلم أن جعلهم اللازم في دلالة الإشارة غير مقصود للمتكلّم، محلّ نظر، وكيف يحكم على شيء يؤخذ من كلام الله أنه لم يقصده تعالى، وتثبت به أحكام شرعية. . . . وأطال في كلامه، حتى قال: وقد ذاكرت بعض شيوخي بهذا، ومن أتوسّم فيه الإدراك، فما وجدت ما يشفي؛ مع هذا الاتفاق من أئمة الأصول عليه). (٢)

وقد دفع بعض العلماء هذا الاستشكال بأن المراد بعدم القصد، وعدم سوق الكلام له في دلالة الإشارة هو القصد الأصلي، فتكون دلالة الإشارة لما جاء به الكلام قصداً تبعيًّا، والمراد بالمقصود التبعي هو ما سيق لإتمام بيان المقصود الأصلي، فيكون وسيلة في إفادة المعنى المقصود الذي سيق له النظم. (٣)

وهذا ما قال به صدر الشريعة الحنفي في جعل الإشارة للمقصود التبعي، والعبارة للمقصود الأصلي، وبذلك خالف ما صرّح به أصوليو الحنفية قبله من كون المراد بعبارة النص ما سيق له الكلام أصالة أو تبعاً، فدلالة الإشارة عنده مقصود في الخطاب مثل دلالة العبارة، والفرق أن دلالة العبارة مقصود أصلي، ومقصود الإشارة مقصود تبعي، يعين في إفادة المعنى الأصلي، وحيث كانت دلالة الإشارة مقصوداً في النظم، فلا ينحصر في كونه من لوازم الخطاب عنده، ونصر صدرَ الشريعة في هذا منلا خسرو. (٤)

وبمثل هذا التوجيه قال البناني في «حاشيته على شرح المحلي لجمع الجوامع». (٥)

---

(١) بيان المختصر للأصفهاني: ٢/ ٤٣٤.

(٢) «إجابة السائل»: ٢٣٨.

(٣) «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري: ١/ ٦٨، «تيسير التحرير» لأمير باد شاه: ١/ ٨٧.

(٤) «مرآة الوصول»: ١٦١.

(٥) «حاشية البناني»: ١/ ٢٣٩ وكذلك حاشية العطار: ١/ ٣١٦.

ولكن الولاتي المالكي كان له توجيه آخر، فذهب إلى أن القول بعدم القصد يتوجّه إلى أن المتكلّم بهذا الكلام في عرف الناس لا يقصد به هذا المعنى، لا أن الشارع غير قاصد له[١]، وهذا توجيه حسن.

الفرع الثالث: رأي الشاطبي من دلالة الإشارة:

كان للشاطبي رأي في النظر إلى دلالة الإشارة، فإنه لم ير القول بأن الاستدلال بالمعنى التبعي وجهاً من وجوه الاستنباط، وهو بهذا ينكر دلالة الإشارة كوجه من وجوه الاستدلال، فقد ذكر أن ذلك محلّ تردّد، ونصب فيه خلافاً بين طائفتين، وساق ما يمكن أن يستدل به كل طرف، وانتهى إلى أن الصواب في ذلك القول بالمنع مطلقاً.

ولم أجد غير الشاطبي ينكر الاستدلال بالمعنى التبعي، وغاية ما استدل به أن المعنى التبعي راجع إلى المعنى الأصلي، ومن جهته يؤخذ، ولو كان له معنى زائد على الأصلي؛ لكان بذلك خارجاً عن كونه تابعاً، وأيّ فائدة يظنّ استفادتها من المعنى التبعي؛ إما أن تكون راجعة إلى الجهة الأولى، وإما إلى جهة ثالثة.[٢]

والجواب عندي أنه ليس ما يمنع أن يكون المعنى التبعي مستلزماً معنى آخر غير المعنى الأصلي، على أن هذا المأخوذ من المعنى التبعي قد يكون له ما يدل عليه من جهات أخرى، بحيث لا يستقلّ بهذا المعنى وحده، ومعهود الاستدلال الشرعي ألا يستقلّ دليل على حكم، بل يجتمع عليه أدلة، بعضها أصلي، وبعضها اعتضاد، وبعضها استئناس، فلا نمنع أن يكون في إشارات النصوص مجالات رحبة تعين في الاستدلال، وما أكثر الأمثلة التي اعتمدها العلماء في الاستدلال بإشارة النص.[٣]

---

(١) «إيصال السالك»: ١٦.

(٢) «الموافقات»: ٢/١٥١-١٦٩.

(٣) ستأتي بعض الأمثلة في الكلام عن قيمة دلالة الإشارة في الفصل الخاص بالنظرة التحليلية من الباب الثاني.

المطلب الثالث: أوجه اختلاف الحنفية وجمهور الأصوليين في دلالتي عبارة النص وإشارته:

تعدّ مساحة الاتفاق بين الحنفية وغيرهم كبيرة في دلالتي عبارة النص وإشارته مع اختلاف الاصطلاح، حيث يسمّي الجمهور عبارة النص بالمنطوق، وبعضهم يخصّه بالمنطوق الصريح، وتأتي دلالة الإشارة عند الفريق الأخير من الجمهور في قسم المنطوق غير الصريح، وعند الفريق الأول منهم في قسم وسط بين المنطوق والمفهوم، كما جاء عن ذلك الكلام سابقاً.

غير أن الاتفاق لم يكن تامًّا بين الفريقين في جميع ما وضعوه من تبيان عن الدلالتين، فوقعت بعض أوجه اختلاف بينهما، يمكن توضيحه في وجهين:

الوجه الأول: اعتبر الحنفية في ضبط عبارة النص قصد المتكلّم مرجعاً، فما دام المعنى المستفاد من ألفاظ النص يدخل في مقصود المتكلّم، فهو بدلالة العبارة، وجعلوا ذلك على عمومه دون فرق بين طريقة هذه الدلالة، سواء في ذلك كونها من طريق دلالة المطابقة، أو التضمّن، أو اللزوم[1]، فلم تخرج لوازم المعاني عندهم من أن تشملها دلالة العبارة؛ ما دامت معبرة عن مقصود المتكلّم.

وقد صرّح بذلك علماء الحنفية، يقول صدر الشريعة: (عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له، سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له، أو جزأه، أو لازمه المتأخّر).[2]

أما غير الحنفية فلا يجعلون لوازم المعنى من دلالة المنطوق الصريح، بل يختصّ بما يدلّ عليه اللفظ مطابقة أو تضمّناً، وهذا ما يتوافق مع الوضع اللغوي للفظ الذي هو

---

(١) دلالة المطابقة: دلالة اللفظ على تمام معناه؛ كدلالة لفظ الحائط على معناه ودلالة التضمّن: دلالة اللفظ على جزء معناه؛ كدلالة البيت على الحائط. ودلالة اللزوم: دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه لكنه لازم له؛ كدلالة السقف على الحائط.

(٢) «التوضيح في حلّ غوامض التنقيح»: ١/ ٢٤٩.

معتمد دلالة المنطوق، وقد نصّ غير واحد على هذا البيان في دلالة المنطوق الصريح.(١)

الوجه الثاني: جاءت نظرة الفريقين متوافقة في حصر دلالة الإشارة في لوازم المعنى؛ لأنها ليست من مقصود المتكلّم - وإن خالف في ذلك صدر الشريعة من الحنفية، فجعل دلالة الإشارة من المقصود التبعي، وبهذا قد تكون دلالتها مطابقة أو تضمّناً ولا تقتصر على اللزوم - ومع هذا التوافق فدلالة الإشارة في قوة دلالتها وترتيبها بين الدلالات يقع شيء من التباين، حيث تزيد أولويتها عند الحنفية على نظرة غيرهم.

فالحنفية يعتبرون دلالة الإشارة كدلالة العبارة، حيث إن ما يثبت بمعنى اللفظ وهو دلالة العبارة لا يختلف كثيراً عن ما يكون لازماً لهذا المعنى الذي يدلّ عليه اللفظ، ولذلك فهي في كلام كثير من الحنفية تماثل العبارة في قطعيتها؛ ما دام لا يصرفها عن القطعية قرينة خارجة، يقول التفتازاني في شرحه لكلام صدر الشريعة: (الثابت بالعبارة والإشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية أيضاً عند الأكثر، إلا أنه عند التعارض تقدّم العبارة على الإشارة).(٢)

أما غير الحنفية فكانت دلالة الإشارة في ترتيب الكلام عنها متأخّرة، فهي من المنطوق غير الصريح بعد دلالة الاقتضاء ودلالة الإيماء.(٣)

---

(١) «رفع الحاجب» ٣/ ٤٨٥، ٤٨٦، «شرح الإيجي على مختصر المنتهى»: ٢٥٤، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٦٧، ٢٨٦٨، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٣٦.

(٢) «التلويح على التوضيح»: ١/ ٢٦٠، كلام التفتازاني شرح لكلام صدر الشريعة الذي قرن دلالة الإشارة مع دلالة العبارة في إلحاقه دلالة النص بهما.

(٣) «رفع الحاجب»: ٣/ ٤٨٦، «شرح الإيجي على مختصر المنتهى»: ٢٥٤، «التحبير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٦٨، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٣٦.

المبحث الثالث: دلالة الاقتضاء

في بحث الأصوليين لدلالة الاقتضاء كانت مسألة عموم المقتضى إحدى المسائل التي برز فيها الخلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين، ويأتي تناول هذه المسألة بالبحث، ويسبق ذلك الوقوف مع المقصود بدلالة الاقتضاء

المطلب الأول: المراد بدلالة الاقتضاء:

الفرع الأول: كلام الأصوليين عن مفهوم دلالة الاقتضاء:

تعدّ دلالة الاقتضاء إحدى وجوه معرفة المعاني عند الأصوليين، والمعنى المستفاد بها لا يستفاد من الألفاظ في الوضع اللغوي، فاللفظ لا يدلّ عليه، ولا يكون منطوقاً به، ولكنه لا بدَّ منه؛ ضرورة أنه لا يستقيم الكلام إلا به، وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم، فيكون مضافاً إلى النص إضافة التزام، وهو شرط لاستقامة معنى النص، تحقيقاً لصحته أو صوابه، والشرط يكون سابقاً ليتمّ ما يتحقّق به.

ففي حديث ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً: «رفع عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه»[1]، فمعنى: (رفع عن أمتي الخطأ)، أي: رفع عنها إثم الخطأ أو غيره على خلاف بين العلماء؛ لأن ذات الخطأ لم يرفع عن الأمة، بل واقع فيها، وكلامه ﷺ هو الصدق في أعلى مراتبه، فوجب تقدير معنى لاستقامة فهم كلامه ﷺ.

وقوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] معناه: واسأل أهل القرية؛ لأن مباني القرية يستحيل عقلاً توجيه السؤال لها، فليس ذلك المعنى مما يصحّ واقعاً.

وقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] معناه: فتحرير رقبة مملوكة؛ لأنه لا عتق في الشرع في غير ما يملكه الإنسان.

---

(١) أخرجه ابن ماجه (١/ ٦٥٩) رقم (٢٠٤٣) كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، وإسناد ابن ماجه ضعيف، وأخرجه ابن حبان (١٦/ ٢٠٢) رقم (٧٢١٩) بإسناد صحيح، والحاكم (٢/ ٢١٦)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي، وحسنه النووي، ولفظه عندهم: «إن الله تجاوز»، وفي «المعجم الأوسط» للطبراني (٨/ ١٦١) بلفظ: «وضع عن أمتي». وأما لفظ: «رفع عن أمتي» فغير ثابت في كتب السنة. انظر: «التلخيص الحبير»: ١/ ٥١١.

فمعنى الإثم لا يستفاد من لفظ (الخطأ) بوضعه اللغوي، ولكن هذا ضروري لمعنى النص، وينبغي أن يكون في دلالة منطوقه؛ لأنه شرط لاستقامة المعنى، وكذا معنى (أهل) لا يستفاد من لفظ القرية، وأيضاً معنى (مملوكة) لا يستفاد من معنى رقبة، ودلالة اللفظ على مثل ذلك من معنى الإثم في الحديث، ومعنى أهل في الآية، ومعنى مملوكة في الآية الأخرى، هو ما يسمّيه عامة الأصوليين دلالة الاقتضاء.

وقد جعلوا **دلالة الاقتضاء** على ثلاثة أقسام: **الأول**: ما يجب تقديره لصدق الكلام، فلا يكون الكلام بدونه صدقاً، كالحديث «رفع عن أمتي» السابق ذكره، وجعل منه المازري حديث النبي ﷺ لذي اليدين: «كل ذلك لم يكن»(١) والمعنى: في ظنّي.

الثاني: ما يجب تقديره لصحة الكلام عقلاً، فيستحيل الكلام بدونه عقلاً، كقوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ﴾ [العلق: ١٧]، فالدعاء يكون لأهل النادي، ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فإن العقل يأبى إضافة التحريم إلى الأعيان؛ فوجب لذلك إضمار فعل يتعلّق به التحريم، وهو الوطء.

والثالث: ما يجب تقديره لصحة الكلام شرعاً، فلا يكون الكلام بدونه صحيحاً شرعاً، كقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] تقديره: أو على سفر؛ فأفطر؛ فعليه صوم عدّة من أيام أخر؛ لأن قضاء الصوم على المسافر، إنما يجب إذا أفطر في سفره، أما إذا صام في سفره؛ فلا موجب للقضاء، ودليل ذلك ظاهر لغة وشرعاً، خلافاً لما يحكى عن أهل الظاهر من أن فرض المسافر صوم عدّة أيام أخر؛ سواء صام في سفره أو أفطر، وهو من جمودهم المعروف.

ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]، فاستقامة الكلام في الشرع بكون المراد رقبة مملوكة؛ لأن الشرع لا يجيز تصرّف الإنسان في غير ما يملكه.

هذا ما ذهب إليه جمهور الحنفية وغيرهم من الأصوليين، وبهذا تكون دلالة

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ١٤٤) رقم(٧١٤) كتاب الجماعة والإمامة، باب: هل يأخذ الإمام إذا شكّ بقول الناس؟، ومسلم (١/ ٤٠٤) رقم (٥٧٣) كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الاقتضاء عندهم هي: دلالة اللفظ على معنى لازم يكون شرطاً؛ لصدق الكلام، أو صحته العقلية، أو الشرعية.[١]

وقد سمّى الشيرازي هذه الدلالة بلحن الخطاب، وتبعه الباجي المالكي، وأشار إلى ذلك ابن السمعاني، بيد أن الأشهر عند الأصوليين استعمال هذا الاصطلاح في مفهوم الموافقة؛ إذا كانت دلالته من باب الأولوية لمعنى اللفظ،[٢] وسيأتي ذلك في موضعه.

وذهب بعض الحنفية كالبزدوي والسرخسي والسمرقندي ومن تبعهم؛ إلى أن الاقتضاء يختصّ فيما يكون إضماره لصحة الكلام شرعاً، أما غير ذلك فهو من باب المحذوف، فيكون تعريف دلالة الاقتضاء عندهم: دلالة اللفظ على معنى لازم يكون شرطاً لصحة الكلام شرعاً.[٣]

الفرع الثاني: تصوّري لمفهوم دلالة الاقتضاء:

بعد بيان مقصود دلالة الاقتضاء في غالب كلام الأصوليين، فإني أميل إلى أن المعنى المستفاد بدلالة الاقتضاء هو من دلالة عبارة النص الذي هو منطوقه عند غير الحنفية، والصريح عند بعضهم، وأن هذا المعنى وإن كان اللفظ لا يحتمله في وضع اللغة، لكنه صار يدلّ عليه في وضعه المركّب في عرف الاستعمال اللغوي أو الشرعي.

ففي قوله ﷺ: (رفع عن أمتي الخطأ)، فإن إسناد الرفع إلى الخطأ يدلّ في عرف استعمال اللغة على رفع المؤاخذة به، يفهم ذلك بمجرّد سماعه، وقوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾، فإن إسناد السؤال إلى القرية في عرف استعمال اللغة مدلوله سؤال أهلها.

---

(١) انظر: «المستصفى»: ٢٦٣، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧٢، «رفع الحاجب»: ٣/ ٤٨٣، «البحر المحيط»: ٣/ ٨٩، «نهاية السول»: ١٤٩، «كشف الأسرار»: ١/ ٧٥، المغني للخبازي: ١٥٧، ١٥٨، «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٠، «تيسير التحرير» ١/ ٩١، «فتح الغفار» لابن نجيم: ٢/ ٤٧، «فواتح الرحموت» ١/ ٤٤٢، «شرح تنقيح الفصول»: ٥٣، ٥٥، «نشر البنود»: ١/ ٩٦، «المعلم بفوائد مسلم» للمازري: ١/ ٤٢١.

(٢) «اللمع»: ٤٤، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٣٧، «شرح تنقيح الفصول»: ٥٣، «رفع النقاب عن تنقيح الشهاب»: ١/ ٣٠٥.

(٣) «كشف الأسرار»: ١/ ٧٦، «فتح الغفار» لابن نجيم: ٢/ ٤٨، «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٠، «حاشية الأزميري»: ٢/ ٨٣.

وأما ما يضمر لصحة الخطاب شرعاً، فإن استعمال هذا التركيب في الشرع يدلّ على المعنى دون حاجة إلى تقدير، فإذا قال تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، فهم أهل الشرع أن المعنى رقبة مملوكة، وإذا قال النبيُّ ﷺ: (لا نكاح إلا بوليّ)[١] ونحوه من نفي الأسماء، كالصيام والصلاة وغيرها؛ فهم أهل الشرع النفي لمعناها الشرعي دون حاجة إلى تقدير.

وهذا التوجيه لدلالة الاقتضاء جرى به كلام بعض الأصوليين، ولكن في غير محلّ هذه المسألة، وإنما قالوه في سياق كلامهم عن الإجمال في مواضع هذه النصوص.

ففي سياق نفي الغزالي الإجمال عن قوله ﷺ: (رفع عن أمتي الخطأ)، قال في المعنى الذي اعتمده الأصوليون من دلالة الاقتضاء، - وهو دلالة رفع المؤاخذة وليس رفع ذات الخطأ والنسيان - قال: (عرف الاستعمال قبل ورود الشرع إرادته بهذا اللفظ، فقد كان يفهم قبل الشرع من قول القائل لغيره: رفعت عنك الخطأ والنسيان، رفع حكمه لا على الإطلاق، وهو المؤاخذة بالذم والعقوبة، فكذلك قول رسول الله ﷺ نصّ صريح فيه).[٢]

فالغزالي يصرّح بأن قول النبيّ ﷺ من باب النصّ الصريح في معنى رفع المؤاخذة.

ويقول الآمدي: (كل من عَرف عُرف أهل اللغة؛ لا يتشكّك ولا يتردّد عند سماعه قول السيد لعبده: رفعت عنك الخطأ والنسيان، في أن مراده من ذلك: رفع المؤاخذة والعقاب، والأصل أن كل ما يتبادر إلى الفهم من اللفظ أن يكون حقيقة فيه، إما بالوضع الأصلي، أو العرف الاستعمالي).[٣]

---

(١) أخرجه أبو داود (٢/ ٢٢٩) رقم (٢٠٨٥) كتاب النكاح، باب في الولي، والترمذي (٣/ ٣٩٩) رقم (١١٠١)كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، كلاهما من حديث أبي موسى، وابن ماجه (١/ ٦٠٥) رقم (١٨٨٠) كتاب النكاح باب ما جاء لا نكاح إلا بولي من حديث أبي موسى ومن حديث عائشة، وصححه ابن حبان (٩/ ٣٨٦) رقم (٤٠٧٥).

(٢) «المستصفى»: ١٨٧ بتصرف قليل.

(٣) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ١٩، وانظر: اللمع ٥٢، «المحصول»: ٣/ ٢٥٨.

وفي معنى قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»[1]، ونحوه من نفي لا صيام ولا نكاح وغيرها، قال الآمدي: (يجب تنزيل كلام الشارع على عرفه؛ إذ الغالب منه أنه إنما يناطقنا فيما له فيه عرف بعرفه، فيكون لفظه منزلاً على نفي الحقيقة الشرعية من هذه الأمور).[2]

ومن قبله قال الغزالي: (فكأنه صرّح بنفي نفس الصلاة الشرعية والنكاح الشرعي).[3]

وفي معنى قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾، يقول الإمام الشافعي: (فهذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها؛ لا تختلف عند أهل العلم باللسان أنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير).[4]

فصرّح بأن هذا الاستعمال عند أهل اللسان، معناه سؤال أهل القرية وأهل العير بلا خلاف.

وفي معنى قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾، يقول القاضي أبو يعلى: (أريد تحريم أفعالنا فيها، فصار اللفظ محمولاً على ذلك بنفسه، لا بدليل، وكل ما حمل اللفظ عليه بنفسه كان حقيقة).[5]

فجعل المعنى من حمل اللفظ عليه بنفسه دون دليل، وذلك يجعل هذا المعنى من اللفظ على سبيل الحقيقة.

وبمثله يحمل غيره من الأمثلة.

ولعلّ ما جعل الأصوليين لا يلتفتون إلى ذلك التوجيه اعتماد كلامهم في دلالة

---

(١) هذا الحديث أخرجه مسلم (١/ ٢٠٤) كتاب الطهارة باب وجوب الطهارة للصلاة بلفظ: «لا تقبل صلاة بغير طهور» من رواية ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ١٩.

(٣) «المستصفى»: ١٨٨ وانظر: «التبصرة»: ٢٠٣، «شرح عمدة الأحكام» لابن دقيق العيد: ١٧١ .

(٤) «الرسالة»: ٦٤.

(٥) «العدة»: ٢/ ٥١٨.

الاقتضاء بكونها تتوجّه للمفردات، قال الرازي عن معناها: (مستفاداً من معاني الألفاظ المفردة بالالتزام)(١)، وقال الإسنوي: (يكون اللازم مستفاداً من معاني الألفاظ المفردة)(٢)، وقال الزركشي: (يتوقّف تحقّق دلالة ذلك المفرد عليه).(٣)

ولو تخطّوا النظر عن التعامل في هذه الدلالة مع المفردات، وولّوا نظرهم شَطْرَ التركيب؛ لأمكن هذا التوجيه، والذي يحقّق كون النص مؤدّياً معناه بألفاظه دون إضمار، وهذا هو الأصل، وقد قرّر العلماء أن الإضمار على خلاف الأصل.

المطلب الثاني: الاختلاف في مسألة عموم المقتضى:

وقع النزاع بين الحنفية وجمهور الأصوليين في عموم المقتضى، ويأتي دراسة المسألة في فروع:

الفرع الأول: تحرير محلّ النزاع:

في تحرير محلّ النزاع في المسألة صرّح الأصوليون بأنه إذا تعيّن أحد التقديرات بدليل فيكون كظهوره، أي: يكون كالملفوظ به، وهذا محلّ اتفاق، ومثّلوا له بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فإن العرف قاضٍ بأن المراد من تحريم الميتة تحريم أكلها، ومن تحريم الأمهات تحريم وطئهنّ.(٤)

ومثّل له الشيخ محمد أبو زهرة بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ١٧٨]، فالتقدير: العفو نظير مال؛ لأن الاتّباع بإحسان لا يستقيم فيه المعنى إلا إذا قدر أن للعافي طلب المال.(٥)

---

(١) «المحصول» للرازي: ١/ ٣١٨.

(٢) «نهاية السول»: ١٤٨.

(٣) «البحر المحيط»: ٣/ ٨٩.

(٤) «مختصر المنتهى بشرح رفع الحاجب» لابن السبكي: ٣/ ١٥٢، «البحر المحيط»: ٢/ ٣١٦، «إرشاد الفحول»: ١/ ٣٢٨.

(٥) «أصول الفقه» لمحمد أبي زهرة ١٤٣، وانظر «المناهج الأصولية» للدريني: ٢٨٩

وكذا حقّق بعضهم أنه إذا تعدّدت التقديرات، وكان بينها منافاة، فلا يجوز تقديرها جميعاً، وقد أشار إلى ذلك الجويني، ووافقه ابن السمعاني، وقرّره ابن دقيق العيد، فقال: (والخلاف في هذا إنما يمكن فيما لا تنافي بين مضمونه)[(١)]، فمتى كانت التقديرات متنافية؛ يتعيّن أحدها عند الجميع، وتخرج هذه الصورة من محلّ الخلاف، كما صرّح به ابن السبكي.[(٢)]

ومن نماذج ذلك اتفاق العلماء على عدم عموم المقتضى في حديث سمرة، عن النبيّ ﷺ قال: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»[(٣)]؛ لأن التقديرات وهي الضمان والحفظ متناقضة، فحمل النص على مقدّر واحد، وهوالضمان عند الشافعية والحنابلة، ولذلك ألزموا المستعير الضمان تعدّى أو لا، وقدّره الحنفية والمالكية الحفظ، ولم يوجبوا الضمان إلا بالتعدّي.[(٤)]

فيكون محلّ النزاع إذا أمكن أكثر من تقدير، دون دليل بتعيين واحد منها، ودون منافاة فيما بينها، فمن قال بالعموم قال بحمل المعنى على جميعها، قال ابن السبكي: (المعنى بالعموم هنا تقدير تلك المحتملات بأسرها).[(٥)]

ومن قال بعدم العموم قال يتعيّن أحد التقديرات، ولا تحمل عليها جميعاً، فإن لم يوجد دليل في تعيين أحدها كان مجملاً.[(٦)]

---

(١) «رفع الحاجب»: ٣/ ١٥٥، «البحر المحيط»: ٢/ ٣١٤.

(٢) «رفع الحاجب»: ٣/ ١٥٤.

(٣) أخرجه أبو داود (٣/ ٢٩٦) رقم (٣٥٦١) كتاب البيوع، باب في تضمين العور، والترمذي (٣/ ٥٥٨) رقم (١٢٦٦) أبواب البيوع عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في أن العارية مؤداة، وحسّنه، وابن ماجه (٢/ ٨٠٢) رقم (٢٤٠٠) كتاب الصدقات، باب العارية، والحاكم (٢/ ٥٥) وصححه على شرط البخاري ووافقه الذهبي، وأحمد (٣٣/ ٧٧) رقم (٢٠٠٨٦) وبعضهم ضعف إسناده، لأنه من رواية الحسن عن سمرة، واختلفوا في سماعه منه.

(٤) «التمهيد» لابن عبد البر: ١٢/ ٣٨، «المغني» لابن قدامة: ٥/ ٣٥٤، «البحر الرائق» لابن نجيم: ٧/ ٢٨١، «تكملة المجموع» لمحمد نجيب المطيعي: ١٤/ ٢٠٥.

(٥) «رفع الحاجب»: ٣/ ١٥٤.

(٦) «تحفة المسئول»: ٣/ ١٢٧.

هذه صورة المسألة كما صرّح بها كثير من الأصوليين كابن السبكي والزركشي وابن النجار والشوكاني وغيرهم.[(١)]

ولكن الشيخ المطيعي حمل خلاف المسألة على ما إذا كان التقدير بلفظ عام تحته أفراد، فيكون القول بالعموم لهذا العام المقدّر، وعدم العموم بتعيين أحد أفراده، ورأى أن القول بعدم تقدير الجميع محلّ اتفاق، فقال: (إذا كان هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام بإضمار كل منها، لم يجز إضمار جميعها، محلّ وفاق بين الحنفية والشافعية، فإذا تعيّن إضمار واحد، فالحنفية يقولون لا عموم له؛ لأنه معنى لازم، والشافعية يقولون يعمّ؛ لأنه لفظ مقدّر إن كان عامّاً).[(٢)]

ووجدت أحد المعاصرين عنون في بحثه المسألة بقوله: عموم التقدير وعموم التقادير، فعموم التقدير إذا تعين بالدليل معنى له عموم، وجعله محلّ نزاع المسألة، وأما عموم التقادير فقال: (فلا يقول به أحد، وذلك كأن يحتمل النص عدّة تقديرات؛ فلا يؤخذ إلا بما يقوم الدليل عليه).[(٣)]

وظاهر هذا الكلام مخالفة صورة المسألة عند الأصوليين، فقد صرّح بعضهم بأنه إذا تعيّن تقدير عام، فالقول به على عمومه، قال ابن السبكي: (إذا تعيّن أحدها بدليل يدلّ عليه كان كظهوره، فإن كان عامّاً فهو عام)[(٤)]، وقال في هذا: (ولا ينبغي لأحد أن يخالف هنا، بل يقدّر ما ظهر، سواء أكان عامًّا أو خاصًّا).[(٥)]

ونصّ على التفريق بين الصورتين، فقال: (بالتعميم، أي: بتقدير الكل، هذا معنى

---

(١) انظر: «تقويم الأدلة»: ١٣٦، «أصول السرخسي»: ١/ ٢٤٨، «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٣٠٧، «المغني» للخبازي: ١٥٩، «فواتح الرحموت»: ١/ ٢٩١، «المسودة»: ٨٢، «أصول الفقه» لابن مفلح: ١/ ٨٣٢، «تحفة المسئول»: ٣/ ١٢٧، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ١٩٧، «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني: ٢٨٠ «إرشاد الفحول» : ١/ ٣٢٧.

(٢) «سلم الوصول» للمطيعي : ٢/ ٣٦٦.

(٣) «المناهج الأصولية» للدكتور فتحي الدريني: ٢٩٢.

(٤) «رفع الحاجب»: ٣/ ١٥٥.

(٥) «رفع الحاجب»: ٣/ ١٥٧.

التعميم في هذا المقام، ولا نعني به أنهم يقدرون اللفظ العام المعنى).(١)

ويقول الرهوني: (وإذا تعيّن أحدهما بدليل كان كالمظهر، حتى لو كان المظهر عامًّا كان المقدّر عامًّا).(٢)

ويقول التفتازاني في شرحه توضيح صدر الشريعة الحنفي موضحاً مذهب الحنفية: (فإذا وجد تقديرات متعدّدة يستقيم الكلام بكل واحد منها، فلا عموم له عنده أيضاً، بمعنى أنه لا يصحّ تقدير الجميع، بل يقدّر واحد بدليل، فإن لم يوجد دليل معيّن لأحدها كان بمنزلة المجمل، ثم إذا تعيّن بدليل فهو كالمذكور؛ لأن الملفوظ والمقدّر سواء في إفادة المعنى، فإن كان من صيغ العموم فعامّ).(٣)، وبمثله ذكر صاحب «مسلم الثبوت».(٤)

ويزيد ذلك تأكيداً ما ذهب إليه بعض العلماء أنه يمكن دفع الخلاف في عموم المقتضى؛ بأن نعمد إلى تقدير لفظ عام يجمع جميع التقديرات، كابن دقيق، فمع أنه ذهب إلى أن عدم العموم قول أغلب الأصوليين، فقد قال: (وهنا وجه يمكن أن يحصل به مقصود من أراد التعميم، وهو أن يضمر شيئاً واحداً مدلول ذلك مقتضٍ للعموم، فيحصل المقصود من العموم، مع عدم تعدّد المضمر، مثل أن يضمر في قوله: رفع عن أمتي الحكم، فيعمّ الأحكام مع غير تعدّد في المضمر).، وقد تبع في ذلك القرافي، كما ذكره الزركشي.(٥)

وكان ذلك صنيع الرازي، فمع قوله بعدم العموم، فقد قال الزركشي: (وقدّر فخر الدين في تفسيره في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، التصرّف في الميتة؛ ليعمّ تحريم الأكل والبيع والملابسة).(٦)

---

(١) «رفع الحاجب»: ٣/ ١٥٤.
(٢) «تحفة المسئول»: ٣/ ١٢٧.
(٣) «التلويح على التوضيح»: ١/ ٢٦٤.
(٤) انظر: «مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت»: ١/ ٢٩١.
(٥) «البحر المحيط»: ٢/ ٣١٣.
(٦) «البحر المحيط»: ٢/ ٣١٣، وانظر «مفاتيح الغيب» ٥/ ١٣ .

ولعلّ ما دفع الشيخ المطيعي إلى كلامه بأن صورة المسألة ليست في عموم التقديرات؛ امتناع ذلك في بعض الأحوال، وذلك حيث يتحقّق بينها منافاة، وعندئذ لا خلاف في عدم تقدير الجميع، أما إذا انتفت المنافاة فتتجه المسألة إذا وجدت عدّة معانٍ، فهل تقدّر جميعها أم لا؟، ويكون ذلك مثل مسألة عموم المشترك، هل يجوز إطلاقه على جميع معانيه، أم يتعيّن معنى واحد؟.

أما إذا تعيّن معنى وله عموم بمعنى شموله أفراداً، كتعيين تحريم الوطء في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾، فهذا التحريم عام لجميع ما يشمله من أفراد، ولا أظنّ أن أحداً يخالف في ذلك، فيكون عموم المقتضى أن يكون المعنى المقدّر معنى عامًّا ينضوي تحته أكثر من معنى؛ يتحقّق به سلامة العبارة بشرط عدم المنافاة بينها، سواء كان التعبير عنه بتعدّد التقديرات، أو بعموم التقدير.

الفرع الثاني: تحرير أقوال المذاهب:

اختلف العلماء في مسألة عموم المقتضى على قولين، أحدهما بالعموم، والثاني بعدم العموم، ويأتي توضيح القولين فيما يلي:

القول الأول: وهو القول بعدم العموم، وهو قول الحنفية صرّحت به كتبهم.[(١)]

والقول الثاني: هو القول بعموم المقتضى، فهو قول أكثر المالكية، ذكره القاضي عبد الوهاب[(٢)]، ونسبه إليهم أيضاً ابن مفلح وابن النجار وغيرهما.[(٣)]

وهو قول أكثر الحنابلة، صرّحت به مصنّفاتهم الأصولية، وعدّه القاضي أبو يعلى صنيع الإمام أحمد[(٤)]، وقد خالف أبو يعلى هذا في أول «العدة»، وذكر أن أحمد أومأ

(١) «تقويم الأدلة» للدبوسي: ١٣٦، «أصول البزدوي مع كشف الأسرار»: ٢/ ٢٣٧، «أصول السرخسي»: ١/ ٢٤٨، «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٣٠٧، «المغني» للخبازي: ١٥٩، «فواتح الرحموت»: ١/ ٢٩١.

(٢) «البحر المحيط»: ٢/ ٣١٢.

(٣) «أصول الفقه» لابن مفلح: ١/ ٨٣٢، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ١٩٧ «المختصر في أصول الفقه» لابن اللحام: ١١١.

(٤) «العدة»: ٢/ ٥١٥،٥١٦.

إلى عدم العموم، ولكن ما ذكره من أقوال أحمد في هذا الموضع يدلّ ظاهره على القول بالعموم، كما ذكره المجد ابن تيمية.[١]

واختلف الأصوليون في قول الشافعي في المسألة، فنسب إليه القول بالعموم كثير من الحنفية[٢]، ومن الشافعية الزنجاني والتفتازاني.[٣]

ونسب القاضي أبو يعلى للشافعي القول بعدم العموم[٤]، وذهب ابن السبكي إلى أنه يتخرج للشافعي من كلامه في المسألة قولان، أحدهما بالعموم، والآخر بعدمه، وتبعه الزركشي على ذلك.[٥]

واختلفوا أيضاً في قول الشافعية، فنسب القول بالعموم إلى أكثرهم القاضي عبد الوهاب[٦]، وقال المجد ابن تيمية: (هذا قول كثير من الشافعية).[٧]

ونسب ابن السبكي إلى أكثرهم القول بعدم العموم، وكذلك غيره ممن جاء بعده.[٨]

وأرى أن الظاهر أن ابن السبكي قاله حيث رأى كثيراً من المتأخّرين يقول بعدم العموم، كالشيخ أبي إسحاق في كتابه «اللمع»[٩]، وابن السمعاني، وهو في هذا تابع لأبي إسحاق[١٠]، وكذا الغزالي[١١]، وتبعه الرازي والآمدي وابن الحاجب[١٢]، وهو مالكي.

---

(١) «المسودة»: ٨٢.

(٢) «تقويم الأدلة»: ١٣٦، أصول البزدوي مع «كشف الأسرار»: ٢/ ٢٣٧، «أصول السرخسي»: ١/ ٢٤٨، «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٣٠٨، المغني للخبازي: ١٥٩.

(٣) تخريج الفروع على الأصول: ٢٧٩، ٢٨٠، «التلويح على التوضيح»: ١/ ٢٦٤.

(٤) «العدة»: ٢/ ٥١٦.

(٥) «رفع الحاجب» ٣/ ١٥٥، «البحر المحيط»: ٢/ ٣١١.

(٦) «البحر المحيط»: ٢/ ٣١٢.

(٧) «المسودة»: ٨١.

(٨) «رفع الحاجب»: ٣/ ١٥٣، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ١٩٨، «المختصر في أصول الفقه» لابن اللحام: ١١١.

(٩) «اللمع»: ٣٠.

(١٠) «قواطع الأدلة»: ١/ ١٧١.

(١١) «المستصفى»: ٢٣٧

(١٢) «المحصول»: ٢/ ٦٢٤، الإحكام: ٢/ ٢٦٨، «مختصر المنتهى بشرح رفع الحاجب»: ٣/ ١٥٢.

غير أن كلام الشيرازي وابن السمعاني لم يكن نصًّا في مسألة عموم المقتضى، وإنما كان في المضمرات، في حين نجدهم قد صرّحوا بالعموم في أمثلة من المقتضى في باب الإجمال، كحديث: (رفع عن أمتي)، ولهذا نسب الأصفهاني[(١)] للشيرازي القول بالعموم، قلت: وقد قال في كتابه «التبصرة»: (المضمر كالمظهر، ويجوز دعوى العموم فيه، كما يجوز في المظهر).[(٢)] ولذا لا يجزم بنسبة القول بعدم العموم إليهما.

أما الرازي وإن صرّح بعدم عموم المقتضى، فإن صنيعه يخالف ذلك كما سبق ذكره، وبهذا لا تقوى دعوى ابن السبكي بنسبة عدم العموم لأكثر الشافعية أمام دعوى القاضي عبد الوهاب والمجد ابن تيمية، وتكون الثانية هي الأرجح، وهذا ما يناسب فروعهم كما ستأتي الإشارة إليه.

والراجح من قول الشافعي القول بعموم المقتضى، فهو ما نسبه إليه أكثر الأصوليين، وأيضاً لأن قاعدته في الأحكام تفيد ذلك الترجيح، قال الزركشي: (وقاعدة الشافعي تقتضي التعميم، ولهذا كان كلام الناسي عنده لا يبطل الصلاة)[(٣)]، ولأجله جعل النووي العموم في قوله ﷺ (رفع عن أمتي) هو المختار.[(٤)]

وعليه فصنيع الشوكاني حين نسب القول بعدم عموم المقتضى للجمهور[(٥)]، فيه نظر، والتحقيق أن قول الجمهور هو عموم المقتضى، فهو قول المالكية والحنابلة وأكثر الشافعية، وهو الراجح عن الشافعي وأحمد.

الفرع الثالث: أدلة الفريقين:

أولاً: أدلة القول بعدم عموم المقتضى:

كان اعتماد من قال بعدم عموم المقتضى على أمرين:

---

(١) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمود بن محمد بن عباد السلماني قاض من فقهاء الشافعية، من كتبه «شرح المحصول» للرازي في «أصول الفقه»، و«القواعد»، وله «العقيدة الأصفهانية» شرحها ابن تيمية، توفي (٦٨٨هـ). «الأعلام»: ٧/ ٨٧.

(٢) «التبصرة»: ٢٠٥.

(٣) «البحر المحيط»: ٢/ ٣١٢.

(٤) روضة الطالبين: ٨/ ١٩٣.

(٥) «إرشاد الفحول»: ١/ ٣٢٧.

الأول: إن العموم من عوارض اللفظ، فهو من صفات النظم والصيغة، فلا يجوز دعواه في المعاني، والمقتضى معنىً ليس له لفظ مذكور، فلا عموم له.(١)

وكون العموم من عوارض الألفاظ في حقيقة الوضع اللغوي، وليس من عوارض المعاني على سبيل الحقيقة، بل المجاز، هو قول أكثر الأصوليين(٢)، وقد جعل الزركشي مسألة المقتضى هل هو عامّ أم لا؟ فرع عنها.(٣)

وبالتأمّل، فإن القول بوصف المعاني بالعموم على سبيل المجاز لا الحقيقة؛ لا يعدّ حجّة في نفي القول بعموم المقتضى؛ فليس للاختلاف في كون العموم من عوارض المعاني حقيقة أو مجازاً أثر؛ ولذا عدّ الطوفي هذا الخلاف من رياضيات العلم(٤)، وبعض من اعتمد القول بكون العموم ليس من صفات المعاني على الحقيقة، قال بالعموم في المعاني في مواضع.(٥)

وأما الحجة الثانية التي اعتمدها أصحاب القول بعدم عموم المقتضى؛ فهي كون التقدير ضرورة لاستقامة المعنى؛ جاءت على غير الأصل، وهو عدم الإضمار، والضرورة تقدّر بقدرها.

فإذا أمكن تقدير أحد أفراد المعنى بحيث يصير الكلام مفيداً؛ زالت الضرورة المثبتة فيكتفى به، وبقي ما عداه على عدمه الأصلي بمنزلة المسكوت عنه، فلا توجد دلالة على إثبات ما وراءه، فالضرورة لا تدعو إلى إضمار الجميع، فبطل إضمار الجميع ضرورة تقليل مخالفة الأصل.(٦)

---

(١) «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٣٠٧، «رفع الحاجب»: ٣/ ١٥٣، «كشف الأسرار»: ٢/ ٢٣٧.

(٢) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٢٢٠، «البحر المحيط»: ٢/ ١٨٤ وما بعدها، «التحبير» للمرداوي: ٥/ ٢٣٢٤.

(٣) «البحر المحيط»٢/ ١٨٦.

(٤) «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٤٥٥.

(٥) «البحر المحيط»: ٢/ ١٨٤.

(٦) «التلويح على التوضيح»: ١/ ٢٦٥، «كشف الأسرار»: ٢/ ٢٣٧، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني: ٢٧٩، ٢٨٠، مفتاح الوصول في بناء الفروع على الأصول للتلمساني: ٦٤، «تقويم الأدلة»: ١٣٦، «البحر المحيط»: ٢/ ٣١٢، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٢٦٩، «المغني» للخبازي: ١٥٩، «المحصول» للرازي: ٢/ ٦٢٥.

وهذه الحجة قائمة على قاعدة معروفة في الضرورة الشرعية، وبعض أصحاب هذا الاستدلال لم يكتفِ في كلامه بإشارة إلى القاعدة، بل ذكرها موضحة ومقرونة بمثالها المشهور، يقول السرخسي: (ولا حاجة إلى إثبات صفة العموم للمقتضى؛ فإن الكلام مفيد بدونه، وهو نظير تناول الميتة لما أبيح للحاجة تتقدّر بقدرها، وهو سدّ الرمق، وفيما وراء ذلك من الحمل والتموّل والتناول إلى الشبع لا يثبت حكم الإباحة فيه).(١)

وهذا الاحتجاج بهذه الحجة يبيّن كيف يستفيد الأصولي بقواعد التشريع في تقرير القواعد الأصولية، وهي فائدة غالية.

فهذه القاعدة الأصولية والتي مسلكها في الأصل لغوي، فهي من مسائل دلالات الألفاظ على المعاني، قد استدعى لها أصحاب هذا القول قاعدة الضرورة الشرعية، وهي من القواعد الفقهية بعيدة الصلة في الظاهر عن المسائل الأصولية؛ ليتبين كيف يوظّف الأصوليون معاني الشرع؛ باختلاف مواردها في مسار الاستدلال في مسائل علم الأصول، وكيف يتحقّق اقتدارهم على بناء جسر العلاقة بين القاعدة الفقهية وبين تقعيد مسألة أصولية، وذلك منهج سديد يدلّل على استحضار عقلية الأصولي جوانب كيان معاني الشرع، وتطوافه في مناكبها؛ لتحصيل ما يعين في بناء القواعد الأصولية.

ومع الإعجاب بهذا المسلك الاستدلالي؛ فلا أرى التسليم لما اعتمده أصحاب هذا القول بهذه الحجة، حيث إن للضرورة في العرف الشرعي استعمالين، أحدهما بالمعنى العام يراد به ما يجب وجوده لتحقيق أمرٍ مّا، كضرورة تحقّق الشرط لصحة العمل، فيقال: الطهارة ضرورة لصحة الصلاة، وهكذا، والثاني استعمال خاص، وهو المتحقّق في القاعدة الفقهية: الضرورات تبيح المحذورات، ويراد به ما يضطر المسلم لارتكاب المحرّم؛ لدفع ما لا يحتمل من الضرر.(٢)

والضرورة بالمعنى العام لا تتقيّد بضابط أن تقدّر بقدرها، فالطهارة في الصلاة لا نقتصر فيها على الواجبات، فنأتي بالمسنونات، وهكذا، والضرورة في تقدير المقتضى

---

(١) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٤٨.

(٢) انظر في هذا المعنى «حقيقة الضرورة الشرعية»: محمد بن حسين الجيزاني ص ٢٦.

أقرب إلى المعنى العام، فهي بمعنى الشرط في صحة استقامة الكلام، ولا تتقيّد بأن نقصرها بأدنى قدر، بل ما كان فيه تحقّق الفائدة أكثر فهو أولى.

ثانياً: أدلة القائلين بعموم المقتضى:

إذا انتقض ما اعتمده أصحاب القول بعدم العموم، فقد اعتمد القائلون بالعموم على أدلة من أظهرها:

الدليل الأول: المقتضى هو مطلوب النص ومراده، فصار بمنزلة المنصوص في ثبوت الحكم به، فيكون مثله في عمومه وخصوصه، كالمذكور نصًّا، ولو كان مذكوراً كان له عموم، فإنه يحمل على عمومه.[(١)]

وقد ذكرت قبلاً ما أميل إليه من كون المقتضى من دلالة العبارة، فيثبت له العموم، ويكون ذلك حجّة في الخلاف.

الدليل الثاني: إن في قوله ﷺ: (رفع عن أمتي الخطأ)، فإن لفظ الرفع دالّ على رفع جميع أحكام الخطأ والنسيان، فإذا تعذّر العمل به في إرادة حقيقة الخطأ، تعيّن العمل به في نفي جميع أحكامه؛ لأن حمل اللفظ على المجاز الذي هو أقرب إلى الحقيقة واجب عند تعذّر الحقيقة، ولا خلاف أن رفع جميع الأحكام أقرب إلى الحقيقة من رفع بعضها.[(٢)]

الدليل الثالث: اعتمدوا على ما يعدّه الأصوليون دليل التقسيم، وهو من الأدلة العقلية، وذلك بأن يستدل على صحة القول عن طريق تقسيم المستدلّ الكلام في المسألة إلى أقسام، فيأتي عليها جميعاً بالبطلان إلا الرأي الصحيح منها.[(٣)]

وفي هذه المسألة قالوا: الاحتمالات لا تخرج عن ثلاثة:

---

(١) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٤٨، «أصول البزدوي مع كشف الأسرار»: ٢/ ٢٣٧، «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني: ٢٧٩، ٢٨٠.

(٢) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٢٦٩، «نهاية الوصول» للصفي الهندي: ٤/ ١٣٧١، «شرح الإيجي على مختصر ابن الحاجب»: ١٩٦.

(٣) «شرح اللمع»: ٤/ ٨١٧، «المنهاج» للباجي: ٢٧، «العدة»: ٤/ ١٤١٥.

إما بعدم إضمار تقدير، وهو غير جائز، فلا بدَّ منه ليستقيم الكلام.

وإما بتعيين أحد التقديرات، وذلك يلزم الترجيح من غير مرجّح، وهو باطل، فإن قيل: يكون التقدير لواحد دون تعيين، فالجواب: بأنه يلزم الإجمال، وهو على خلاف الأصل.

فإذا بطل التقديران بقي التقدير الثالث وهو إضمار جميع التقديرات، ويكون هو الصحيح.(١)

الدليل الرابع: من النصوص الشرعية:

الأدلة السابقة هي حجج القائلين بعموم المقتضى عند الأصوليين، وهي تركن إلى نظرات في صحة تصوّر المسألة؛ دون اعتماد دليل من النصوص الشرعية.

وقد عثرت على دليل شرعي في تقوية هذا الرأي، وقد ذكره الآمدي، وهو من القائلين بعدم العموم، وجاء ذكره عنده في غير سياق المسألة، وفي غير الاستدلال بها، وإنما في باب المجمل؛ عند اختياره بأن التزام محذور الإضمار الكثير أولى من التزام محذور الإجمال.

وهو حديث عمر رضي الله عنه أن النبيّ ﷺ قال: «لعن الله اليهود؛ حرّمت عليهم الشحوم، فجملوها فباعوها».(٢)

ووجه دلالته: بيانه أن الإضمار في (حرمت عليهم الشحوم)؛ اقتضى عموم جميع التصرّفات المتعلّقة بالشحوم في التحريم، حيث ذكر ما لزمهم من الذم ببيعها.(٣)

---

(١) «المحصول» للرازي: ٢/ ٦٢٦، «مفتاح الوصول في بناء الفروع على الأصول» للتلمساني: ٦٤، «البحر المحيط»: ٢/ ٣١٢.

(٢) أخرجه البخاري (٤/ ١٧٠) رقم (٣٤٦٠)كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ومسلم (٣/ ١٢٠٧) رقم (١٥٨٢) كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام.

(٣) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ١٦، ١٧، «البحر المحيط»: ٢/ ٣١٣.

الفرع الرابع: من التطبيقات الفقهية للاختلاف في عموم المقتضى:

ترتّب على اختلاف العلماء في عموم المقتضى تطبيقات فقهية كثيرة تأتي الإشارة إلى بعضها:

التطبيق الأول: حكم من تكلّم في صلاته ناسياً:

من الفروع الفقهية المخرجة على اختلاف الفريقين في عموم المقتضى، ما يؤخذ من حديث (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) في حكم من تكلّم في الصلاة ناسياً، حيث عموم المقتضى هو بتقدير رفع حكم النسيان، فلا يؤثّر في العمل، فتكون صلاته صحيحة، وبذلك قال مالك والشافعي أن من تكلّم في الصلاة ناسياً، فلا شيء عليه[(١)]، وهو رواية عن أحمد.[(٢)]

ومن قال بعدم عموم المقتضى، فالتقدير عنده رفع الإثم دون عموم الحكم، فصلاة من تكلّم ناسياً تكون باطلة، وهو قول أبي حنيفة[(٣)]، ورواية عن أحمد.[(٤)]

وقد بيّن ابن الهمام تطبيق عموم المقتضى في ذلك، فقال: (يرد على الاستدلال بالحديث في صحة من تكلّم ناسياً: وقوله «رفع عن أمتي» أو «إن الله وضع عنهم» من باب المقتضى، ولا عموم له؛ لأنه ضروري، فوجب تقديره على وجه يصحّ، والإجماع على أن رفع الإثم مراد، فلا يراد غيره، وإلا لزم تعميمه، وهو في غير محلّ الضرورة، ومن اعتبره في الحكم الأعمّ من حكم الدنيا والآخرة، فقد عمّمه من حيث لا يدري؛ إذ قد أثبته في غير محلّ الضرورة من تصحيح الكلام).[(٥)]

---

(١) «المدونة»: ١/ ٢١٩، «التمهيد» لابن عبد البر: ١/ ٣٥٠، «شرح صحيح البخاري» لابن بطال: ٣/ ١٩٢، «الحاوي» للماوردي: ٢/ ١٧٧، «المجموع» للنووي: ٤/ ٧٧، وذكر ابن عبد البر أنه تجزئ منه سجدتا السهو دون وجوبهما، وإن نسيهما فلا شيء عليه.

(٢) «المغني» لابن قدامة: ١/ ٧٣٥.

(٣) «المبسوط» للسرخسي: ١/ ١٧٠، «البناية شرح الهداية»: ٢/ ٢٠٤.

(٤) «المغني» لابن قدامة: ١/ ٧٣٥، «الكافي» لابن قدامة: ١/ ٢٧٣.

(٥) «فتح القدير» لابن الهمام: ١/ ٣٩٦، وانظر «العناية شرح الهداية» للبابرتي: ١/ ٣٩٥، «الدر المختار» للحصكفي: ١/ ٦١٥.

التطبيق الثاني: حكم طلاق المُكرَه:

من تطبيقات الخلاف في المسألة حكم طلاق المُكرَه، فقد ذهب جمهور العلماء إلى عدم وقوعه، وهو قول مالك والشافعي وأحمد، وجعلوا من أدلتهم في ذلك الحديث، وحجتهم في عموم مقتضاه.[(١)]

قال الماوردي: (ودليلنا: ما روي عن النبيّ ﷺ أنه قال: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، فاقتضى أن يكون طلاق المُكرَه مرفوعاً).[(٢)]

وذهب الحنفية إلى وقوع طلاق المكره، وبنوا قولهم على قاعدتهم في عدم عموم المقتضى، فجعلوا التقدير: رفع الإثم، لا عموم: رفع الحكم.[(٣)]

قال السرخسي: (حمله الشافعي على الحكم في الدنيا والآخرة قولاً بالعموم في المقتضى، وجعل ذلك كالمنصوص عليه، ولو قال: رفع عن أمتي حكم الخطأ، كان ذلك عامًّا، ولهذا الأصل قال: لا يقع طلاق الخاطئ[(٤)] والمُكرَه، ولا يفسد الصوم بالأكل مكرهاً. وقلنا لا عموم للمقتضى، وحكم الآخرة وهو الإثم مراد بالإجماع، وبه ترتفع الحاجة، ويصير الكلام مفيداً، فيبقى معتبراً في حكم الدنيا).[(٥)]

التطبيق الثالث: حكم النكاح بدون وليّ:

ومن تطبيقات الخلاف في عموم المقتضى، الخلاف في عموم مقتضى قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بوليّ»[(٦)]، فيكون التقدير بنفي الصحة، فالوليّ بذلك شرط في الزواج،

---

(١) «الاستذكار» لابن عبد البر: ٦/ ٢٠١، «شرح ابن بطال على البخاري»: ٧/ ٤١٢، «الجامع في أحكام القرآن» للقرطبي: ١٠/ ١٨٤، «الحاوي» للماوردي: ١٠/ ٢٢٨، «المهذب» للشيرازي: ٢/ ٧٨، «المغني» لابن قدامة: ٨/ ٢٦٠.

(٢) «الحاوي» للماوردي: ١٠/ ٢٢٨.

(٣) «أحكام القرآن» للجصاص: ٥/ ١٤، «تبيين الحقائق» للزيلعي: ٢/ ١٩٤، «البناية شرح الهداية» للعيني: ٥/ ٢٩٩.

(٤) الأولى التعبير بالمخطئ، والفرق أن الخاطئ من يتعمد ما لا يصح، والمخطئ من قصد الصواب فزل عنه. انظر: لسان العرب: ١/ ٦٧.

(٥) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٥١.

(٦) أخرجه أبو داود (٢/ ٢٢٩) رقم (٢٠٨٥) كتاب النكاح باب في الولي، والترمذي (٣/ ٣٩٩) رقم =

سواء كانت المرأة بكراً أو ثيباً، وهذا قول جماهير العلماء المالكية والشافعية والحنابلة.[١]

وذكر ابن المنذر أنه لا يعرف عن الصحابة خلاف ذلك[٢]،واحتجّ الجمهور بحديث (لا نكاح إلا بوليّ) وهذا يقتضي نفي الصحة.[٣]

وأما الحنفية فأجازوا للثيّب أن تزوّج نفسها، ولم يشترطوا في ذلك الوليّ.[٤]

وذلك جارٍ على قاعدتهم بعدم عموم المقتضى، فيكون التقدير بنفي الكمال، وقال السيوطي: (حمله الجمهور على نفي الصحة، وأبو حنيفة على نفي الكمال).[٥]

وحمله بعض العلماء كالشيرازي على نفي الحقيقة الشرعية، فلا حاجة للتقدير[٦]، وسبق أني قد رجّحت من قبل هذا المسلك في التعريف بدلالة الاقتضاء.

= (١١٠١)كتاب النكاح باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، كلاهما عن أبي موسى وابن ماجه (١/ ٦٠٥) رقم (١٨٨٠) كتاب النكاح باب ما جاء لا نكاح إلا بولي عن أبي موسى وعن عائشة، وصححه ابن حبان (٩/ ٣٨٦) رقم (٤٠٧٥).

(١) «التمهيد» لابن عبد البرّ: ١٩/ ٨٤، تفسير القرطبي: ٣/ ٧٢، «أحكام القرآن» لابن العربي: ٣/ ٥٠٥، «تحفة المحتاج» لابن حجر الهيثمي: ٧/ ٢٣٦، «الكافي» لابن قدامة: ٣/ ٩، «المغني» لابن قدامة: ٧/ ٣٣٧.

(٢) «فتح الباري»: ٩/ ١٨٧، «نيل الأوطار»: ٦/ ١٤٣.

(٣) «شرح النووي على مسلم»: ٩/ ٢٠٥.

(٤) «أحكام القرآن» للجصاص ٢/ ١٠١، «تبيين الحقائق» للزيلعي: ٢/ ١١٧.

(٥) «تحفة الأحوذي» للمباركفوري: ٤/ ١٩١.

(٦) «التبصرة»: ٢٠٣.

المبحث الرابع: مفهوم الموافقة:

من مواقع الخلاف بين الحنفية وبعض الأصوليين دلالة مفهوم الموافقة، هل قياسية أم لفظية، ويأتي الكلام في هذا الخلاف بعد البحث في بعض ما يتعلّق بمفهوم الموافقة، تعريفها وأسمائها وحجيتها.

المطلب الأول: معنى مفهوم الموافقة وأسماؤها وحجيتها:

الفرع الأول: تعريف مفهوم الموافقة:

مفهوم الموافقة يعدّ من طرق دلالات الألفاظ على المعاني؛ ذات الأثر الكبير في منهج الاستدلال، وهو محلّ اتفاق بين العلماء؛ إلا من شذ من الظاهرية.

وقد جاء تعريفه عند الأصوليين بألفاظ متقاربة، فأكثرها على أنه: ما يدلّ على موافقة المسكوت عنه في حكم المنطوق به.[(١)]

وبعضهم يستبدل الفهم بالدلالة[(٢)]، وبعضهم يستبدل اللفظ بالحكم[(٣)]، وبعضهم يزيد: بدلالة سياق الكلام ومقصوده.[(٤)]

وعبّر عنه كثير من الحنفية بتعبير آخر فقالوا: ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطاً بالرأي.[(٥)]

والملحوظ أن الأصوليين لم يجعلوا من مقاصد بحثهم مدارسة التعريف، أو ضبط حدّه، أو المناقشة في ضوابطه، وكذا صنعوه في بعض الدلالات، وهذا عندي مرجعه

---

(١) «مختصر المنتهى مع شرح رفع الحاجب»: ٣/ ٤٩١، و«أصول الفقه» لابن مفلح ٣/ ١٠٥٩، «شرح الإيجي على مختصر المنتهى»: ٢٥٦، «بيان المختصر» للأصفهاني: ٢/ ٤٤٠، «القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام: ٢٨٦.

(٢) «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٢/ ٧١٤.

(٣) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧٤، «التلويح على التوضيح»: ١/ ٢٥٥، «كشف الأسرار»: ١/ ٧٣.

(٤) «المستصفى»: ٢٦٤، «روضة الناظر»: ٢٦٣، «كشف الأسرار»: ١/ ٧٣.

(٥) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٤١، «المغني» للخبازي: ١٥٤، «شرح المنار» للنسفي: ١/ ٣٨٣، «أصول البزدوي مع كشف الأسرار»: ١/ ٧٣.

إلى أن المعنى حيث يكون قريب البيان خارجاً عن دائرة التباين؛ لم يكن لاختلاف التعبير عنه كبير أثر، وإنما تبرز العناية بوضع حدّ التعريف في ضبط ما يفتقر إلى البيان؛ بحيث تتجاذبه تباينات التصوّر واختلافات الآراء.

وقولهم في التعريف: (موافقة المسكوت عنه للمنطوق به) يقتضي ألا يكون أقلّ مناسبة واقتضاء للحكم منه[(١)]، وعليه فقد يكون المعنى في المسكوت عنه أولى منه في المنطوق به، ومثال ذلك المشهور عند الأصوليين قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، حيث يكون حكم الضرب موافقاً لتحريم التأفيف للوالدين، وهو أولى مناسبة لحكم التحريم منه، وكقوله ﷺ: «المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمّتهم أدناهم»[(٢)]، فإنه يفهم منه ثبوت الذمة لأعلاهم بطريق الأولى.

وأولوية المسكوت قد تكون من جهة الأعلى، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]، فالمسكوت من عمل ما فوق الذرة أولى، وهو من جهة الأعلى، وقد تكون الأولوية من جهة الأدنى، كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]، فما هو أقلّ من القنطار أولى بالمعنى، وهو من أولوية الأدنى.[(٣)]

وقد يكون المعنى في المسكوت مساوياً له في المنطوق به، ومثاله في كتب الأصوليين قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]، فدلالة تحريق مال اليتيم مساوية لأكله ظلماً وهو المنطوق به.[(٤)]

---

(١) «البحر المحيط»: ٣/ ٩٢.

(٢) أخرجه أبو داود (٣/ ٨٠) رقم (٢٧٥١)، كتاب الجهاد، باب في السرية ترد على أهل العسكر، من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، والنسائي (٨/ ٢٠) رقم (٤٧٣٥) كتاب القسامة، باب القود بين الأحرار والمماليك في النفس، وأحمد (٢/ ٢٦٨) رقم (٩٥٩) عن علي رضي الله عنه، وابن ماجه (٢/ ٨٩٥) رقم (٢٦٨٣) كتاب الديات باب المسلمون تتكافأ دماؤهم، عن ابن عباس، وقد صحّحه الحاكم، ووافقه الذهبي، «المستدرك» (٢/ ١٥٣).

(٣) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٦٤.

(٤) «المستصفى»: ٢٦٤، «مختصر المنتهى مع شرح الإيجي على مختصر المنتهى»: ٢٥٦، «بيان المختصر» =

وجاءت تعريفات بعض الأصوليين تخصّ الأولوية بالذكر، كما هو قضية كلام الجويني في نقله عن الشافعي[١]، وكتعريف الشيرازي[٢]، وعليه جرى بعض المالكية.[٣]

ولهذا جعل بعض العلماء حصر مفهوم الموافقة في دلالة الأولوية دون المساوي مذهباً لهؤلاء بناء على تعريفاتهم، قال الصفي الهندي: (كلام الأكثرين يدلّ عليه)[٤]، وقال ابن السبكي: (وعليه يدلّ كلام أكثر أئمتنا).[٥]

وفي نسبته للشافعي نظر، بينته ما أوضحه الصفي الهندي؛ حيث إن الإمام جعل مفهوم الموافقة قياسا جليًّا، وليس من شرط القياس الجلي أن يكون الحكم في المقيس أولى من المقيس عليه.[٦]

ونسب شرط الأولوية في مفهوم الموافقة ابنُ أمير الحاج لابن الحاجب[٧]، حيث جعل مفهوم الموافقة من التنبيه بالأدنى، فقد قال ابن الحاجب: (وهو تنبيه بالأدنى؛ فلذلك كان في غيره أولى).[٨]، قال ابن السبكي: (صريح في اشتراط الأولوية في مفهوم الموافقة).[٩]

قلت: وفيه نظر، فتعريف ابن الحاجب على الموافقة بإطلاق، وله فيه تصريح،

= ٢/ ٤٤٠، ٤٤١، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧٥، «المسودة»: ٣٤٦، «شرح تنقيح الفصول»: ٥٤، «الإبهاج»: ١/ ٣٦٧، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٤٨٢، ٤٨٣، «حاشية البناني»: ١/ ٢٤١.

(١) «البرهان»: ١/ ٢٩٨.

(٢) «اللمع»: ٤٤.

(٣) «شرح تنقيح الفصول»: ٥٤، مفتاح الوصول للتلمساني: ٨٣.

(٤) «نهاية الوصول» للصفي الهندي: ٥/ ٢٠٣٦، وانظر: «البحر المحيط»: ٣/ ٩٢، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٨١.

(٥) «رفع الحاجب»: ٣/ ٤٩٣.

(٦) «نهاية الوصول» للصفي الهندي: ٥/ ٢٠٣٧.

(٧) «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٣.

(٨) «مختصر ابن الحاجب بشرح رفع الحاجب»: ٣/ ٤٩١.

(٩) «رفع الحاجب»: ٣/ ٤٩٢.

فقال في مفهوم المخالفة: (وشرطه ألا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه، فيكون موافقة).(١)، ولذا قال التفتازاني معقباً: (ظاهر في أنه لا يشترط في مفهوم الموافقة الأولوية، بل تكفي المساواة).(٢)، وقال ابن السبكي: (وهو صريح في أن الأولوية غير مشترطة).(٣)

والأولى حمل كلام ابن الحاجب بما يدفع عنه الاضطراب، فيكون قوله بالتنبيه من باب تقريب المعنى، وكلامه الثاني نصّ في عدم شرط الأولوية.(٤)

ولو سلّمنا أن بعض الأصوليين على اقتضاء شرط الأولوية في مفهوم الموافقة؛ فيكون ذلك متجهاً إلى المراد به في اصطلاح الاسم، أما في الاحتجاج، فلا خلاف في حجية مفهوم المساوي، كمفهوم الأولى، وقد نقل الزركشي الاتفاق في ذلك، وكذا المرداوي وابن أمير الحاج، وغيرهم.(٥)

الفرع الثاني: أسماء مفهوم الموافقة:

لدلالة مفهوم الموافقة أسماء كثيرة عند الأصوليين، فمن أشهرها مفهوم الموافقة، وهو اختيار كثير من الأصوليين(٦)، وتسمّى بفحوى الخطاب، ذكر ذلك كثير منهم(٧)،

---

(١) «مختصر ابن الحاجب بشرح رفع الحاجب»: ٣/ ٥٠٠.

(٢) «حاشية التفتازاني على شرح الإيجي» لمختصر المنتهى: ٣/ ١٦٦.

(٣) «رفع الحاجب»: ٣/ ٤٩٣.

(٤) وصف ابن السبكي كلام ابن الحاجب بالاضطراب في «الإبهاج»: ١/ ٣٦٨، ولكنه لم يفعل في شرحه لكلامه.

(٥) تشنيف المسامع: ١/ ٢٩٨، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٨١، «شرح المحلي على جمع الجوامع»: ١/ ٣١٩، «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٢، «رفع الحاجب»: ٣/ ٤٩٦.

(٦) «البرهان»: ١/ ٢٩٨، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٧٦، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٣٧، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧٤، «البحر المحيط»: ٣/ ٩٠، «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٢، «المحصول» لابن العربي: ١٠٤، «المستصفى»: ٢٦٥، «مختصر المنتهى بشرح رفع الحاجب»: ٣/ ٤٩١، «روضة الناظر»: ٢٦٣، الكوكب المنير: ٣/ ٤٨١، «الإبهاج»: ١/ ٣٦٧، بيان المختصر: ٢/ ٤٣٦.

(٧) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧٤، «المستصفى»: ٢٦٥، «التلخيص»: ٢/ ١٨٣، مختصر المنتهى بشرح حاجب: ٣/ ٤٩١، «روضة الناظر»: ٢٦٣، «الكوكب المنير»: ٣/ ٤٨١، «البحر المحيط»: ٣/ ٩٠، «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٢، اللمع: ٧١، «المسودة» ٣٤٦، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٣٦، «العدة»: ١/ ١٥٣، «الإبهاج»: ١/ ٣٦٧، «بيان المختصر»: ٢/ ٤٣٦، «نشر البنود»: ١/ ٩٥ .

وقال علاء الدين البخاري: (ويسمّيها عامة الأصوليين فحوى الخطاب)[١]، ومنها لحن الخطاب.[٢]

ولكن بعض الأصوليين يفرّقون بين فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، فيخصّون الأول لدلالة الأولى، والثاني بدلالة المساوي.[٣]

ومنها دلالة النص، وهو اختيار أكثر الحنفية[٤]، قال الزركشي: (وسمّاه الحنفية دلالة النص).[٥]

ومن أسمائها عند بعض الأصوليين التنبيه أو تنبيه الخطاب والأَولى[٦] ولكن هذا يعدّ من باب الوصف أقرب منه من باب الاسمية.

وسمّاه أبو يعلى مفهوم الخطاب[٧]، ولكن هذا الاسم يشمل مفهوم الموافقة والمخالفة.[٨]

الفرع الثالث: حجية مفهوم الموافقة:

القول بحجية مفهوم الموافقة محلّ اتفاق بين العلماء، وقد قال به كثير من نفاة

---

(١) «كشف الأسرار»: ١/ ٧٣.

(٢) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧٤، «البحر المحيط»: ٣/ ٩٠، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٧٧، بيان المختصر: ٢/ ٤٣٦، «التلخيص»: ٢/ ١٨٣.

(٣) «رفع الحاجب»: ٣/ ٤٩٦، جمع الجوامع بشرح المحلي ٣١٧، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٣٧، «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٢، نشر البنود على مراقي الصعود: ١/ ٩٦.

(٤) أصول البزدوي بشرح «كشف الأسرار»: ٢/ ٢١٩، «أصول السرخسي»: ١/ ٢٤١، «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٢، «كشف الأسرار»: ١/ ٧٣، المغني للخبازي: ١٥٤، «التوضيح في حلّ غوامض التنقيح»: ١/ ٢٥٢، «فواتح الرحموت مع مسلم الثبوت»: ١/ ٤٥٠، فتح الغفار: ٢/ ٢٥.

(٥) «البحر المحيط»: ٣/ ٩٣، الكوكب المنير: ٣/ ٤٨٤.

(٦) «روضة الناظر» ٢٦٣، «شرح تنقيح الفصول»: ٥٤، «المسودة» / ٣٤٦، «العدة» ١/ ١٥٢، «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٢، «نشر البنود»: ١/ ٩٥.

(٧) «العدة»: ١٥٢، وانظر: «الكوكب المنير»: ٣/ ٤٨١.

(٨) «البرهان»: ١/ ٢٩٨، «اللمع»: ٤٤.

القياس[١]، ولم يعرف منكر له سوى ابن حزم الظاهري.[٢]

وأما داود إمام الظاهرية، فاختلفت الرواية عنه كما حكى ذلك غير واحد من الأصوليين[٣]، فقد ذكر الآمدي عنه الإنكار[٤]، ونقله ابن تيمية الجدّ عن أبي القاسم الخرزي[٥] ونقله الزركشي عن سليم الرازي[٦]، ولكن ابن عبد البَرّ نقل أن داود يقول بما سمّاه الاستدلال، وهو القول بما يؤخذ من فحوى النص[٧]، وكذا نقل المجد ابن تيمية عن ابن برهان قول داود بفحوى النص.[٨]

وقد نقل الاتفاق على القول بحجية مفهوم الموافقة ابن العربي والآمدي[٩]، وصرّح الباقلاني فيه بالإجماع[١٠]، وحكاه ابن مفلح، وغيره.[١١]

فالخلاف في هذه المسألة يعدّ شذوذاً، قال المجد ابن تيمية: (وهذا قول جماعة أهل العلم؛ إلا ما شذّ من بعض أهل الظاهر).[١٢]

وعدّه ابن تيمية من البدع فقال: (فإنكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف).[١٣]

---

(١) «البحر المحيط»: ٣/ ٩٤، «شرح الإيجي على مختصر المنتهى»: ٢٥٥، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧٧، «رفع الحاجب»: ٣/ ٤٩٨، «كشف الأسرار»: ١/ ٧٤.

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: ٧/ ٥٥.

(٣) «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ١٠٦٠، «القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام: ٢٨٦، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٨١، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٤٨٣.

(٤) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧٦.

(٥) «المسودة»: ٣١٠.

(٦) «البحر المحيط» ٣/ ٩٣.

(٧) «جامع بيان العلم»: ٢/ ١٥١.

(٨) «المسودة»: ٣١٠.

(٩) «المحصول» لابن العربي: ١٠٤، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧٦.

(١٠) «البحر المحيط»: ٣/ ٩٥، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٣٨.

(١١) «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ١٠٦٠، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٨٢، «القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام: ٢٨٦.

(١٢) «المسودة»: ٣١٠.

(١٣) «مجموع الفتاوى»: ٢١/ ٢٠٧.

المطلب الثاني: الاختلاف في نوع دلالة مفهوم الموافقة :

اختلف العلماء في نوع دلالة الموافقة، فبعضهم يرى أنها دلالة قياسية، وبعضهم يرى أنها دلالة لغوية، ويأتي تناول ذلك الخلاف فيما يلي :

الفرع الأول: القول بأن دلالة مفهوم الموافقة قياسية وأدلته:

أولاً: أصحاب القول بأن دلالة مفهوم الموافقة قياسية :

القول بأن دلالة الموافقة من القياس هو قول الإمام الشافعي، ذكره في «الرسالة»(١)، ونسبه ابن السبكي للجمهور(٢)، وقال الزركشي : (ونقل الرافعي في باب القضاء عن الأكثرين أنه قياس، وكذا الهندي في النهاية). (٣)

قلت: يجب أن يحمل المقصود بالجمهور والأكثرية من الشافعية، وبهذا نصّ الصفي الهندي فقال: (فذهب الجماهير من أصحابنا إلى أنها قياسية). (٤)

وهو قول بعض الحنفية نسبه إليهم السمرقندي، وغيره(٥)، وبه قال بعض الحنابلة. (٦)

ثانياً: دليل القول بأن دلالة مفهوم الموافقة قياسية :

استدلّ القائلون بأن دلالة مفهوم الموافقة قياسية بأمرين :

الأول كما ذكره الإمام الشافعي أنه قال: إن هذه الدلالة (ما عدا النص من الكتاب أو السنة، فكان في معناه فهو قياس، والله أعلم). (٧)

---

(١) «الرسالة»: ٥١٥.
(٢) «الإبهاج»: ١/ ٣٦٧.
(٣) «البحر المحيط»: ٣/ ٩٣.
(٤) «نهاية الوصول» للصفي الهندي: ٥/ ٢٠٤٠.
(٥) «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٣٩٨، «كشف الأسرار»: ١/ ٧٤، «تيسير التحرير»: ١/ ٩٠، «فواتح الرحموت»: ١/ ٤٤٦، «نهاية الوصول» للصفي الهندي: ٥/ ٢٠٤٠.
(٦) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٨٦، «القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام: ٢٨٧.
(٧) «الرسالة»: ٥١٥، وانظر: «اللمع»: ٤٤.

وكون هذه الدلالة من معنى النص وليست من لفظه مسلّم به، فلفظ (أُفّ) مثلاً لا يحمل معنى الضرب في وضع اللغة بلا خلاف.

أما الثاني فهو استدلالاهم بصدق حدّ القياس عليه، فإنه إلحاق فرع بأصل بعلّة جامعة بينهما؛ حيث يلحق المسكوت عنه بالمنطوق به في الحكم؛ لاجتماعهما في المقتضى، وهذا حدّ تمييز ما يؤخذ من النص، وما يؤخذ بالقياس.

فالنص ما عرف من لفظه، والقياس ما عرف حكمه من اسم غيره، وهو موجود هنا؛ لأن اسم التأفيف لا يطلق على الضرب، كما لا يطلق اسم الضرب على التأفيف.

ففي آية النهي عن التأفيف؛ المنصوص عليه حرمة التأفيف، فأُلحق به الضرب والشتم بجامع الأذى، فتحريم الضرب مأخوذ من معنى التأفيف لا من اسمه، وهذا هو القياس.

وكون المعنى فيه ظاهراً بحيث يسبق إلى الفهم، ويدرك دون حاجة إلى تأمّل؛ لا يخرجه عن كونه قياساً، ويكون من القياس الجلي، فيشبه ما ظهرت العلّة فيه بنصّ أو غيره، مثل قياس الجوع المفرط على الغضب في المنع من الحكم؛ لكونه يمنع كمال الفكر، وقياس الزيت على السمن في حكم النجاسة؛ إذا وقعت الفأرة فيه حال جموده، ونحوها من الأقيسة الجلية.(١)

الفرع الثاني: القول بأن دلالة مفهوم الموافقة لغوية وأدلته:

أولاً: أصحاب القول بأن دلالة مفهوم الموافقة لغوية:

القول الثاني أن دلالة مفهوم الموافقة هي من جهة اللغة، وليست قياسية، وهو قول جمهور الحنفية.(٢)

---

(١) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧٧، «روضة الناظر»: ٢٦٣، «إحكام الفصول» للباجي: ٢/ ٣١٥، «رفع الحاجب»: ٣/ ٣٩٧، «التلويح على التوضيح»: ١/ ٢٦١، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٨٧، «إجابة السائل»: ٢٤٣، «كشف الأسرار»: ١/ ٧٣.

(٢) «أصول البزدوي مع كشف الأسرار»: ١/ ٧٤، «أصول السرخسي»: ١/ ٢٤١، «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٢، «التوضيح في حلّ غوامض التنقيح»: ١/ ٢٥٢، «فواتح الرحموت»: ١/ ٤٤٦.

وبه قال جمهور المالكية، قال الباجي عن هذا القول: (هذا الذي عليه جمهور المتكلّمين والفقهاء من أصحابنا وغيرهم).[١]

وكذا هو قول جمهور الحنابلة، وقال المرداوي: (نصّ عليه الإمام أحمد).[٢]

وبه قال بعض الشافعية كالغزالي، والآمدي[٣]، ونقل الزركشي عن الشيخ أبي حامد الإسفراييني قوله: (إنه الصحيح من المذهب).[٤]

ونسب الصفي الهندي لأكثر الشافعية أن ما كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنصوص عليه فدلالته لفظية، وما كان مثله فقياسية، جاء ذلك في غير موضع المسألة، وإنما في كلامه عن القياس[٥]، وهذا يخالف ما سبق من كلامه، فوقع في نوع اضطراب.

ونسبه العلماء لعامة المتكلّمين.[٦]

وبهذا يكون هذا الرأي هو قول الجمهور، وقد نسبه الجويني في كلامه عن أنواع الأقيسة لمعظم الأصوليين[٧]، ونقل الزركشي عن المازري قوله: (والجمهور على أن دلالته من جهة اللغة لا من القياس).[٨]

---

(١) «إحكام الفصول» للباجي: ٢/ ٥١٣، وانظر: «نشر البنود»: ١/ ٩٧.

(٢) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٨٢، وانظر «القواعد والفوائد» لابن اللحام: ٢٨٧، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٤٨٣.

(٣) «المستصفى»: ٢٦٤، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧٦

(٤) «تشنيف المسامع»: ١/ ٢٩٩، وانظر «البحر المحيط» غير أنها فيه: (من المذاهب)، وذلك في طبعات ثلاث راجعتها: ٤/ ١٠، ط وزارة الاوقاف الكويتية، ٥/ ١٢٨ ط دار الكتبي، ٣/ ٩٣ دار الكتب العلمية، والمناسب ما جاء في كتاب التشنيف.

(٥) «نهاية الوصول» للصفي الهندي: ٧/ ٣١٧٣.

(٦) «اللمع»: ٤٤، «البحر المحيط»: ٣/ ٩٣، «التحبير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٨٣.

(٧) «البرهان»: ٢/ ٥٧٣.

(٨) «البحر المحيط»: ٣/ ٩٣، ونسب الشوكاني هذا القول للماوردي انظر: «إرشاد الفحول»: ٢/ ٣٨، ولعله خطأ في النسخ، وإلا ففي النقل عن الزركشي، ومعلوم أن الشوكاني اعتمد في كتابه على «البحر المحيط» بل هو كالمختصر له.

وقد تكلّم بعض الأصوليين في توجيه هذه الدلالة من حيث اللغة، وطريقة فهمها من الألفاظ، وعندي أن كلامهم في محاولة التعمّق في ذلك؛ مرجعه إلى أنهم رأوا أن هذه الدلالة هي معانٍ توافق معنى عبارة النص؛ مساواة أو أولوية، والمقرّر أن هذه المعاني لا تدلّ عليها الألفاظ في وضع اللغة، فكلمة (أفّ) في الآية لا تعني الضرب في وضع اللغة، وكلمة الذَّرّة لا تعني معنى ما هو فوقها في وضع اللغة، بلا خلاف، وهكذا، وهذا كان عمدة من ذهب لكونها من القياس.

وقد نقلت بعض كتب الأصول توجيهين لبعض المحقّقين في ذلك:

التوجيه الأول: يرى أصحابه أن هذه الدلالة هي لفظية عرفية، أي: أن عرف الاستعمال اللغوي على أن تكون هذه الأساليب لهذه المعاني، فالعرب في عرف استعمالها إذا قالوا: لا تقل لفلان أُفّ؛ عنوا به أنه لا يتعرّض له بنوع من أنواع الإيذاء، ويقولون: لا تعطه مثقال ذرّة. يريدون المنع عمّا فوقها، فجرى هذا مجرى التنبيه على ما زاد عليه.[١]

والتوجيه الثاني حيث يرى بعضهم أن هذه المعاني منشؤها قرائن السياق، ومن هذه القرائن نفهم دلالة الأسلوب على هذه المعاني.[٢]

ودلالة فحوى الخطاب بالتوجيهين السابقين عند بعض الأصوليين تخرج من كونها مفهوماً، وتندرج في المنطوق، وهو ما صرّح به ابن السبكي والزركشي والمحلّي[٣]، ورجّحه من المعاصرين الشيخ محمد أبو زهرة.[٤]

ولهذا عدّ بعض الأصوليين حاصل القول فيها إلى أربعة أقوال: قول إنه من باب

---

(١) «المحصول»: ٥/ ١٧٠، «نهاية الوصول»: ٥/ ٢٠٤٠، «رفع الحاجب»: ٣/ ٤٩٦، «نهاية السول»: ١٤٩، «البحر المحيط»: ٣/ ٩٣، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٨٥، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٣٨.

(٢) «البرهان»: ١/ ٣٠٠، «المنخول»: ٤٣٤، «المستصفى»: ٢٦٤، «رفع الحاجب»: ٣/ ٤٩٦، ٤٩٧، «البحر المحيط»: ٣/ ٩٣، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٨٤، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٣٨.

(٣) «الإبهاج»: ٣/ ٢٧، «تشنيف المسامع»: ١/ ٢٩٩، ٣٠٠، «شرح المحلي على جمع الجوامع»: ١/ ٣٢١.

(٤) «أصول الفقه»: ١٤٧.

القياس، وثلاثة أقوال أخرى، أنها دلالة بالمفهوم، وأنها دلالة لفظية عرفية، وأنها مجازية بدلالة السياق والقرائن.

وعدّها بعضهم خمسة، فأضاف إلى هذه الأربعة أنها منطوق، ونسبه لمذهب أبي حنيفة[١]، وفيه نظر، فجمهور الحنفية على كونها مفهوماً بدلالة اللغة، وبعضهم أنها من باب القياس، كما ذكرته.

وعندي أن هذه الأقوال الثلاثة يمكن الجمع بينها، فتكون هذه التراكيب استعملت في عرف اللغة بهذه الدلالة، ولكنها ليست من باب العبارة، وإنما من باب المفهوم بدلالة السياق والقرائن، حيث إن مجرّد هذا الاستعمال دون السياق لا يدلّ عليه؛ لأنه يجوز أن يقول: اقتل فلاناً ولا تَنْهره، وأن يحلف رجل أنه ما أكل مال اليتيم، ويكون قد أحرقه، ولا يحنث، ويميّزها عن كونها من عبارة النص؛ أنها لا تؤخذ من مدلول اللفظ في اللغة، ولكنها من لوازم المركّب، وهذا ما نصّ عليه البيضاوي، وهو واضح حيث لم يكن مدلولها من لفظ بعينه، بل من التركيب، أو ما عبّر عنه الغزالي بالسياق.

ثانياً: أدلة القول بأن دلالة مفهوم الموافقة لغوية:

اعتمد أصحاب القول بأن دلالة مفهوم الموافقة لغوية إلى حقيقة هذه الدلالة، فإنها قاطع يسبق إلى الفهم من غير تأمّل ولا استنباط، فيكون العلم بها مضطرداً، والمعرفة بها ضرورية أو بمنزلتها؛ فنجد أنفسنا تكتسب هذا المعنى بمحض سماع اللفظ، ويشارك كل من يفهم اللسان العربي في هذه المعرفة، سواء كان من العلماء أو العوامّ؛ ممن لا يدري ما القياس ولا مواقعه ولا كيفيته.

فلا يختلف أهل اللغة أن من نهي عن التأفيف لوالديه، يعقل منه تحريم الشتم والضرب، وأن من أمر بتعظيم زيد، يعقل منه ترك الاستخفاف به، وأن من وصف بالعجز عن حمل شيء يسير، يعقل منه عجزه عن حمله ما هو فوقه، وبهذا لا يكون قياساً؛ لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط؛ إذ ما خرج عن الخفاء، ولم يحتج إلى الاستدلال فليس بقياس.

---

(١) «أمالي الدلالات» للشيخ عبد الله بن بيه: ١٢٧.

والمعلوم أن شرط القياس أن يختصّ بفهمه أهل الاجتهاد؛ حيث يفتقرون في إثبات الحكم به إلى ضروب من النظر والاستدلال؛ لأن المفهوم بالقياس نظري؛ لابدَّ فيه من التأمّل والنظر في تحقيق أركانه، وجهة الاستنباط للعلة، وحمل الفرع على الأصل بعد الجمع بينهما لعلّة مؤثّرة في الحكم.(١)

وهذا دليل قويّ، لذا قال الصفي الهندي: (وهو المعوّل عليه في إبطال كون دلالة الفحوى قياسية).(٢)

واعتمدوا أيضاً على ما وقع عليه الإجماع من أن الأصل في القياس لا يكون مندرجاً في الفرع وجزءاً منه، وفي دلالة المفهوم قد يكون فيه اندراج أصله في فرعه، كما لو قال: لا تُعطِ ذرَّة، فإنه يفهم منه منع إعطاء ما فوق ذرّة، والذرّة المنصوصة مندرجة فيما فوقها.(٣)

الفرع الثالث: الجمع بين القول بأن دلالة مفهوم الموافقة قياسية وأنها لغوية:

أولاً: رأي الصفي الهندي:

حاول بعض العلماء الجمع بين القول بأن دلالة مفهوم الموافقة قياسية، وأنها لغوية، فذكر الصفي الهندي أن لا تنافي بين القول بأن دلالة الفحوى لفظية، وأنها قياسية.

ومع أن ابن السبكي في شرحه «المنهاج» اعترض عليه بقوله: (وقد يقول قائل: هما متنافيان؛ معتضداً بأن المفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق، والمقيس ما لا

---

(١) «العدة» لأبي يعلى: ٤/ ١٣٣٨، «التوضيح في حلّ غوامض التنقيح»: ١/ ٢٥٢، «بيان المختصر»: ٢/ ٤٤٢، «روضة الناظر»: ٢٦٤، «البحر المحيط»: ٤/ ٣٤، «كشف الأسرار»: ١/ ٧٤، «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٧١٨، «إحكام الفصول» للباجي: ٢/ ٥١٥.

(٢) «نهاية الوصول» للصفي الهندي: ٥/ ٢٠٤٣.

(٣) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧٧، «البحر المحيط»: ٣/ ٩٣، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٨٣، «كشف الأسرار»: ١/ ٧٤، «التلويح على التوضيح»: ١/ ٢٦١، «بيان المختصر»: ٢/ ٤٤٢، «نهاية الوصول» للصفي الهندي: ٥/ ٢٠٤٣.

يدلّ عليه اللفظ ألبتة)(١)، فإنه عاد وقوّى مسلك الصفي الهندي في شرحه للمختصر، واعتبر أن لمفهوم الموافقة جهتين: إحداهما يستند فيه إلى اللفظ، والثانية يعتبر إلحاقاً، ولهذا أثبتها منكرو القياس.(٢)

ونصره البرماوي، وقال: (ولا امتناع أن يكون للشيء اعتباران).(٣)

ويجري على هذا الجمع صنيع البيضاوي، فجعل الموافقة في مبحث اللغات مفهوماً، وفي كتاب القياس قياساً.(٤)

ثانياً: رأي ابن تيمية:

كان لابن تيمية جمع آخر؛ حيث جعل مفهوم الموافقة على ضربين: أحدهما أن نعلم أن إرادة المتكلّم بلفظه تعميم الحكم للمنطوق والمسكوت، فيكون آتياً باللفظ تنبيهاً بالأدنى على الأعلى.

مثاله: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فيعلم أن مراد النص تحريم كل أذى، وفي هذه الصورة تكون دلالة المفهوم لفظية.

والثانية: أن يعلم أن مراد المتكلّم بلفظه بيان حكم المنطوق فقط، ولكن النظر يؤدّي إلى موافقة المسكوت عنه في حكم المنصوص عليه، فتكون دلالة مفهوم الموافقة قياسية.

مثاله: حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ «نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو»(٥)، حيث مراد النص بيان هذه الصورة، وبالاستدلال نعلم أن رهن المصحف عند أهل الذمة أولى بالنهي؛ لأنه نهي عن مظنّة النيل من المصحف بالسفر به، ورهنه عندهم أقوى في ذلك.

---

(١) «الإبهاج» ٣/ ٢٧.

(٢) «رفع الحاجب»: ٣/ ٤٩٨، ٤٩٩.

(٣) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٨٨.

(٤) المنهاج بشرح «الإبهاج»: ١/ ٣٦٦، ٣/ ٢٥.

(٥) أخرجه البخاري (٤/ ٥٦) رقم (٢٩٩٠)كتاب الجهاد والسير، باب السفر بالمصاحف إلى أرض العدو، ومسلم (٣/ ١٤٩٠) رقم (١٨٦٩)كتاب الإمارة، باب النهي أن يسافر بالمصحف إلى أرض الكفار.

يقول رحمه الله: (فحوى الخطاب منه ما يكون المتكلّم قصد التنبيه بالأدنى على الأعلى، كآية البِرّ[(١)]، فهذا معلوم أنه قصد المتكلّم بهذا الخطاب، وليس قياساً، وجعله قياساً غلط، فإنه هو المراد بهذا الخطاب.

ومنه ما لم يكن قصد المتكلّم إلا القسم الأدنى، لكن يعلم أنه يثبت مثل ذلك الحكم في الأعلى، وهذا ينقسم إلى مقطوع ومظنون.

ومثالهما ما احتجّ به أحمد ﷺ، وقد سئل عن رهن المصحف عند أهل الذمة، فقال: لا، نهى النبيُّ ﷺ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدوّ؛ مخافة أن يناله العدوّ، فهذا قاطع؛ لأنه إذا نهى عمّا قد يكون وسيلة إلى نيلهم إياه، فهو عن إنالتهم إياه أنهى).[(٢)]

ويقول: (يجب الفرق بين تنبيه الخطاب، وبين قياس الأَولى، فإن الحكم في الأول مستفاد من اللفظ، عمّهما عرفاً و خطاباً، وفي الثاني مستفاد من الحكم، بحيث لو دلّ على الحكم فعل أو إقرار أو خطاب، يقطع معه بأن المتكلِّم لم يرد إلا الصورة، ويكون ثبوت الحكم بما يقتضي ثبوته لما هو أحقّ به منه، فالعموم في الثاني معنوي محض، وفي الأول لفظي ومعنوي، حيث يريد المتكلّم به العموم، ويمثّل بواحد تنبيهاً، فتدبّر هذا، فإنه فصل بين المتنازعين من أصحابنا وغيرهم في التنبيه، هل هو مستفاد من اللفظ، أو هو قياس جلي؟ لتعلم أنه قسمان).[(٣)]

وقد نقلت النصين عن ابن تيمية؛ لتفرّده فيما أعلم بهذا القول، ووجاهة هذا القول بيّن.

الفرع الرابع: نوع الخلاف بين القولين:

اختلف الأصوليون في نوع الخلاف في دلالة مفهوم الموافقة، فذهب أكثرهم إلى أن الخلاف فيه لفظي، آيل إلى مجرّد العبارة، ولا فوائد معنوية من ورائه، وممن نصّ

---

(١) يريد آية الأمر ببرّ الوالدين، وقصده منها قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾. [الإسراء: ٢٣].

(٢) «المسودة»: ٣١٠، ٣١١.

(٣) «مجموع الفتاوى»: ١٥/ ٤٤٧ بتصرف يسير.

عليه الجويني، والغزالي، وابن قدامة، والصفي الهندي، والتفتازاني، وغيرهم.[١]

وهو ما يفهم من كلام الإمام الشافعي، فبعد أن عدّه من القياس الجلي قال: (وقد يمتنع بعض أهل العلم من أن يسمّي هذا قياساً).[٢] فجعل الخلاف متّجهاً إلى التسمية.

وذهب بعضهم إلى أنه خلاف معنوي، منهم الزركشي، والمرداوي، وابن أمير الحاج، وقالوا: إن للخلاف فوائد معنوية: أحدها: أنه لو كان قياساً؛ لم يجز النسخ به، وإن كانت دلالة لغوية جاز، وثانيها: إن كان قياساً قدّم عليه الخبر، وإلا فلا، وثالثها: خاصّ بالحنفية، فلو كان قياساً؛ لم يستدل به في الحدود والكفارات، لأنهم يمنعون جريان القياس فيهما.[٣]

ولكن هذه الاعتبارات محلّ تعقّب، فالأول تعقّبه العبادي[٤]بتصحيح ابن السبكي جريان النسخ بالقياس كما يجري بالفحوى[٥]، والثاني بأن القياس يقدّم إذا كانت العلة منصوصة، والثالث بما ذكره علاء الدين البخاري عن أحد مشايخه بأن الحدود والكفارات تثبت بمثل هذا القياس عندهم، كما تثبت بالقياس الذي علّته منصوصة.[٦]

وأرى أن من اعتبر الخلاف معنويًّا بناه على الفرق في التعامل بين مفهوم الموافقة، وبين القياس الأصولي المبني على الاجتهاد، ولذا قال ابن أمير الحاج: (وقيل: النزاع لفظي، وعندي فيه نظر؛ بالنسبة إلى ما عليه مشايخنا من أنه لا يصحّ

---

(١) «البرهان»: ٢/ ٥١٦، «المنخول»: ٤٣٦، «روضة الناظر»: ٢٣٦، «التلويح على التوضيح»: ١/ ٢٦٢، «تيسير التحرير»: ١/ ٩٠، «إجابة السائل»: ٢٤٣.

(٢) «الرسالة»: ٥١٥.

(٣) «البحر المحيط»: ٣/ ٩٤، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٨٨، «التقرير والتحبير»: ١/ ١٠٩،١١٠.

(٤) هو شهاب الدين أحمد بن قاسم الصباغ العبادي المصري الشافعي من علماء الأزهر، له «حاشية على شرح جمع الجوامع» في «أصول الفقه» سماها «الآيات البينات» و«شرح الورقات لإمام الحرمين» توفي عام (٩٩٢هـ). «الأعلام» : ١/ ١٩٨.

(٥) «شرح المحلي على جمع الجوامع»: ١/ ٣٢٢.

(٦) «كشف الأسرار»: ١/ ٧٤.

إثبات الحدود والكفارات بالقياس، ويصحّ بدلالة النص)[(١)]

وقد تبعه في ذلك الدكتور عبد الكريم النملة حيث نقل من كلام السرخسي في الخلاف بين مفهوم الموافقة والقياس قوله: (جوّزنا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص، وإن كنا لا نجوّز ذلك بالقياس)[(٢)]، وظنّ أن هذا متّجه للخلاف بين التسمية بدلالة النص وبين التسمية بالقياس.[(٣)]

وفيه نظر، فالمسألة غير ذلك، وإنما متّجه هذا الخلاف بين هذه الدلالة؛ سمّيناها فحوى خطاب، أو دلالة نص، أو قياس جلي، وبين القياس المبني على العلّة.

فدلالة مفهوم الموافقة متفق على معناها؛ فلا أثر بَعْدُ على اختلاف الاسم، وقاعدة العلماء أن لا مشاحّة في الاصطلاح، وقد وجدت الزركشي وهو من جعل الخلاف معنويًا - والظَّنّ أن المرداوي وابن أمير الحاج قد تابعاه عليه - يجعل في موضع آخر من كتبه الخلاف عائداً إلى التسمية، فيقول بعد بيانه دلالة مفهوم الموافقة: (فإن أطلق القائل بأنه قياس اسم القياس عليه، وأراد ما ذكرناه؛ فلا مضايقة في التسمية).[(٤)]

---

(١) «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٠، ١٠٩.

(٢) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٤٢.

(٣) الخلاف اللفظي عند الأصوليين: ٢/ ٢٩٦، ٢٩٧.

(٤) «البرهان» في علوم القرآن: ٢/ ٢١.

المبحث الخامس: مفهوم المخالفة:

القول في حجية دلالة مفهوم المخالفة من المسائل التي خالف فيها الحنفية جمهور الأصوليين، وهذا الخلاف ثابت في الكتب الأصولية، سواء منها ما كانت لأصولي الحنفية، أو لغيرهم من الجمهور المالكية والشافعية والحنابلة، ويأتي تناول هذا الخلاف بعد الإشارة لتعريف مفهوم المخالفة وأقسامه وشروطه فيما يلي:

المطلب الأول: معنى مفهوم المخالفة وأقسامه وشروط حجيته عند القائلين به:

الفرع الأول: معنى مفهوم المخالفة:

يستعمل الأصوليون مصطلح مفهوم المخالفة، أو دليل الخطاب، فهما مصطلحان مشهوران عند الأصوليين، وقد جاءت تعريفات أكثر الأصوليين لمفهوم المخالفة: بأنه مخالفة المسكوت عنه في الحكم للمنطوق به.

فعرّفه الآمدي بقوله: (ما يكون مدلول اللفظ في محلّ السكوت مخالفاً لمدلوله في محلّ النطق).[(١)]

وعرّفه القرافي بقوله: (إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه)[(٢)]، وبمثله ابن الهمام والزركشي.[(٣)]

وعرّفه ابن اللحام بقوله: (أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق في الحكم)[(٤)]، وبمثله ابن السبكي وعبد العزيز البخاري وأبو الثناء الأصفهاني[(٥)]، وأضاف الإيجي إثباتاً ونفياً[(٦)]، وتبعه التفتازاني والشوكاني.[(٧)]

---

(١) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧٨.

(٢) «شرح تنقيح الفصول»: ٥٣.

(٣) التحرير بشرح «التقرير والتحبير»: ١/ ١٥١، «البحر المحيط»: ٣/ ٩٦.

(٤) «المختصر في أصول الفقه»: ١٣٢.

(٥) «رفع الحاجب»: ٣/ ٥٠٠، «كشف الأسرار»: ٢/ ٢٥٣، «بيان المختصر»: ٢/ ٤٤٤.

(٦) «شرح الإيجي على مختصر المنتهى»: ٢٦٥.

(٧) «التلويح على التوضيح»: ١/ ٢٧١، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٣٨.

وبعضهم يرجع المخالفة لتخصيص المنطوق، كتعريف الغزالي بقوله: (الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عمّا عداه)[١]، وبمثله الجويني والطوفي.[٢]

وبعضهم ينصّ على قيد التخصيص ويحصره في الصفة، كما فعله ابن العربي، فعرّفه بقوله: (تعليق الحكم على أحد وصفي الشيء؛ فيدلّ على الأخذ بخلافه).[٣]، وبمثله أبو الحسين البصري والشيرازي، وابن السمعاني، وأبو يعلى.[٤]

وبعضهم يعدّد قيود التخصيص، فعرّفه ابن عقيل بقوله: (تعليق الحكم على أحد وصفي الشيء وعلى شرط أو غاية، فيدلّ على أن ما عداه بخلافه).[٥]

فإذا كان اللفظ يدلّ بمنطوقه على حكم، وكان ذلك اللفظ مقيّداً بقيد، مثل قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فهذا اللفظ قد دلّ بمنطوقه على حكم إباحة أكل الصائم بعد غروب الشمس حتى طلوع الفجر، ويدلّ بمفهومه على منع الأكل والشرب بعد طلوع الفجر، فيكون حكم منع الأكل والشرب مستفاداً من اللفظ بمفهومه.

ويكون هذا النص قد أتى بحكمين؛ أحدهما بدلالة منطوقه، والثاني بدلالة مفهومه، والحكم المستفاد بالمفهوم لا ينفي دلالة النص عليه كونه قد يستفاد من دليل آخر.

الفرع الثاني: أقسام مفهوم المخالفة:

مفهوم المخالفة له أقسام كثيرة، تأتي الإشارة إليها فيما يلي:

فمنها **مفهوم الصفة**، والمراد بالصفة عند الأصوليين: تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر مختصّ ليس بشرط ولا غاية، ولا يريدون بها النعت فقط كالنحاة.[٦]

---

(١) «المستصفى»: ٢٦٥.

(٢) «البرهان»: ١/ ٢٩٨، «روضة الناظر»: ٢٦٤.

(٣) «المحصول» لابن العربي: ١٠٥.

(٤) «المعتمد»: ١/ ٢٨٢، «التبصرة»: ٢٢٦، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٣٧، «العدة»: ١/ ١٥٤.

(٥) الواضح في «أصول الفقه» لابن عقيل الحنبلي: ١/ ٣٧.

(٦) «البحر المحيط»: ٣/ ١١٣.

ومفهوم الصفة معناه: دلالة اللفظ الموصوف بما ينقص شيوع معناه على نقيض حكمه عند انتفاء ذلك الوصف.

ومثاله قولهﷺ: ((وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومئة شاة))(١)؛ فيدلّ على نفي الزكاة عن الغنم غير السائمة وهي المعلوفة.(٢)

ومنها **مفهوم الشرط**، والمراد بالشرط هنا: ما علّق على الأداة، مثل: إن، وما، فهو الشرط اللغوي، لا الشرعي.(٣)

ومعنى مفهوم الشرط: دلالة اللفظ المعلّق على شرط على نقيض حكمه في المسكوت عنه عند انتفاء الشرط.

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمۡلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٦]؛ فيفيد انتفاء وجوب الإنفاق عند انتفاء الحمل.(٤)

ومنها **مفهوم الغاية**، ومعناه: دلالة اللفظ المفيد حكماً عند مدّه إلى غاية على نقيض الحكم بعدها.

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقوله: ﴿وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ﴾ [البقرة: ٢٢٢](٥)، فمفهوم الغاية في الآية الأولى الفطر عند الليل؛ لدلالة الغاية على وجوب إتمام الصيام إلى الليل، ومفهوم الغاية في الآية الثانية مجامعة المرأة بعد طهرها من الحيض، لدلالة الغاية على منع قربها إلى الطهر.

ومنها **مفهوم العدد**: ومعناه: دلالة اللفظ المفيد لحكم عند تقييده بعدد مخصوص على نقيض الحكم فيما عداه.

---

(١) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري (٢/ ١١٨) رقم (١٤٥٤)، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، عن أنس بن مالك.

(٢) «البحر المحيط»: ٣/ ١١٣، «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٦، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٤٢.

(٣) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٩٠٤.

(٤) «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٦، «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٧٦١، «كشف الأسرار»: ٢/ ٢٥٨.

(٥) «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٦، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٩٣٤.

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، فمفهوم الآية نفي وجوب الزائد على الثمانين، لأنه نقيض وجوب الجلد المقيّد بالعدد فيما عداه.(١)

وهذه الأقسام يمكن جمعها تحت مفهوم الصفة، وكذا غيرها، كمفهوم الحال والزمان والمكان، وهذا ما صرّح به الجويني في قوله: (لو عبّر معبّر عن جميعها بالصفة؛ لكان ذلك منقدحاً؛ فإن المعدود والمحدود موصوفان بعدهما وحدهما، والمخصوص بالكون في مكان وزمان موصوف بالاستقرار فيهما).(٢)

ولهذا نعت بعضهم مفهوم الصفة برأس المفاهيم.(٣)

ومنها **مفهوم اللقب**، ومعناه: دلالة تعليق حكم باسم علم أو اسم نوع على نفي الحكم عن غيره.(٤)

والجمهور على عدم القول به كما سيأتي.

الفرع الثالث: شروط القول بمفهوم المخالفة:

تحقّق ثبوت مخالفة المسكوت عنه لحكم المنطوق ليست على إطلاقها، ولهذا فقد اتفق القائلون بمفهوم المخالفة على شروط لا بدّ منها؛ لثبوت دلالة المفهوم، وهذه الشروط كثيرة تتفاوت المصنفات في ذكرها، أو الاقتصار على بعضها، خاصة أن لها ضابطاً عاماً يجمعها.

فمنها أن لا يكون القيد خرج مخرج الغالب المعتاد، وهو ما لا ينفكّ عن الموصوف في أغلب أحواله، فيكون ذكر القيد من باب الوصف الغالب للموصوف.

وذلك كقوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣]، فالربيبة - وهي

---

(١) «البحر المحيط»: ٣/ ١٢٣، «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٧، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٤٤.

(٢) «البرهان»: ١/ ٣٠١.

(٣) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٩٠٤، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٤٩٩.

(٤) «البحر المحيط»: ٣/ ١٠٧، «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٧، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٤٥، التحبير للمرداوي: ٦/ ٢٩٤٥.

بنت زوجة الرجل من آخر - غالب حالها كونها في حجْر زوج الأم، فيكون ذكر القيد جاء على ما هو الغالب من الحال، فلا مفهوم له، فيثبت الحرمة من الربيبة بإطلاق.

ومثله أيضاً: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، فتخصيص الخلع بحال الشقاق لا مفهوم له؛ إذ لا يقع غالباً في حال المصافاة والموافقة.[(١)]

وقد ذكر الآمدي الاتفاق على هذا الشرط فقال: (اتفق القائلون بالمفهوم على أن كل خطاب خصّص محلّ النطق بالذكر لخروجه مخرج الأعمّ بالأغلب لا مفهوم له).[(٢)]

غير أن الخلاف ثابت عن الجويني، فذهب إلى أن خروج الكلام على مجرى العرف لا يسقط التعلّق بالمفهوم[(٣)]، ووافقه ابن عبد السلام[(٤)]،[(٥)]

وقال الزركشي بعد ذكره خلاف الجويني وابن عبد السلام: (ونازع بعضهم في هذا الشرط أيضاً).[(٦)]

وقد ذهب داود إلى العمل بمفهوم آية الربيبة، فيجوز عنده نكاحها؛ إن كانت في غير حجر الزوج، وخالف بقوله جماهيرَ أهل العلم من الأئمة الأربعة وغيرهم، فقالوا بأن القيد لا مفهوم له، وأنه يحرم نكاح الربيبة، وإن لم تكن في حجر الزوج[(٧)]، وحكى ابن

(١) «إرشاد الفحول»: ٢/ ٤٢، «البحر المحيط»: ٣/ ١٠١، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٩٤، «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٥، «رفع الحاجب»: ٣/ ٥٠٢، التوضيح في حل غوامض التنقيح: ١/ ٢٧٢، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٤٩٠، «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٧٧٥، بيان المختصر: ٢/ ٤٤٥.

(٢) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ١٠٩.

(٣) «البرهان»: ١/ ٣١٦، «البحر المحيط»: ٣/ ١٠٣، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٩٤٥.

(٤) هو سلطان العلماء أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الشافعي، أحد الأئمة الأعلام، بلغ رتبة الاجتهاد، من كتبه «القواعد الكبرى» و«مجاز القرآن» و«شجرة المعارف» و«التفسير»، توفي: سنة (٦٦٠ هـ) بالقاهرة. «شذرات الذهب» ٧/ ٥٢٢.

(٥) مذهب ابن عبد السلام عدم القول بالمفهوم إلا إذا خرج مخرج الغالب. انظر: «البحر المحيط»: ٣/ ١٠٣.

(٦) «البحر المحيط»: ٣/ ١٠٣.

(٧) أحكام القرآن للجصاص: ٣/ ٧٢، «عمدة القاري»: ٢٠/ ١٠٤، شرح البخاري لابن بطال: ٧/ ٢١٢ «تفسير القرطبي»: ٥/ ١١٢، «تكملة المجموع» للمطيعي: ١٦/ ٢١٨، المغني لابن قدامة: ٧/ ٤٧٠.

المنذر فيه إجماع علماء الأمصار.[(١)]

وعليه فما ذكره المرداوي من نسبة مثل قول داود لمالك، فيه نظر[(٢)]، وسبقه إليه الجويني في «نهاية المطلب»[(٣)]، وقد تعقّبه حلولو فقال: (لا نعرفه لأحد من أهل المذهب).[(٤)]

ولكن يشهد لقول داود رواية عن علي بن أبي طالب ﵁ أن رجلاً قال له: توفيّت المرأة، فقال: «ألها ابنة؟»، قلت: نعم، قال: «كانت في حجرك؟»، قلت: لا، هي في الطائف، قال: «فانكحها» قال: قلت: فأين قوله: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣]؟، قال: «إنها لم تكن في حجرك، وإنما ذلك إذا كانت في حجرك».[(٥)]

وقد حكم ابن العربي على الرواية بالبطلان[(٦)]، ونقل ابن ابطال تضعيفها عن ابن المنذر والطحاوي[(٧)]، إلا أن الرواية ثابتة، وقد صحّحها ابن القيّم وابن كثير[(٨)] وابن حجر، وقال ابن كثير: هي على شرط مسلم.[(٩)]

وأيضاً صحّح ابن القيّم وابن حجر[(١٠)] رواية عن عمر بمثلها، حتى قال ابن حجر:

---

(١) الإشراف على مذاهب أهل العلم: ٥/ ٩٦، المغني لابن قدامة: ٧/ ٤٧٠.
(٢) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٩٥.
(٣) «نهاية المطلب في دراية المذهب» للجويني: ١٢/ ٢٢٤.
(٤) الضياء اللامع: ٢/ ٧٩.
(٥) أخرجه عبد الرزاق (٦/ ٢٧٨)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٣/ ٩١٢).
(٦) أحكام القرآن لابن العربي: ١/ ٤٨٦.
(٧) شرح ابن بطال على البخاري: ٧/ ٢١٢، وانظر: تفسير القرطبي: ٥/ ١١٢، أحكام القرآن للجصاص: ٣/ ٧٢.
(٨) هو عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن ضو بن كثير القرشي الدمشقي، الحافظ المفسّر، سارت تصانيفه في البلاد في حياته، وانتفع بها الناس بعد وفاته، وانتشرت وشاعت، منها: كتاب «التفسير» و«البداية والنهاية» و«اختصار علوم الحديث» وغيرها. توفي سنة (٧٧٤هـ). انظر: «شذرات الذهب» ٨/ ٣٩٧.
(٩) زاد المعاد: ٥/ ٥٦٣، «تفسير ابن كثير»: ٢/ ٢٥٢، «فتح الباري»: ٩/ ١٥٨.
(١٠) هو أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني الشافعي المعروف بابن حجر، وهو لقب لبعض آبائه، من أئمة العلم، كان حافظ الإسلام في عصره، تصانيفه كثيرة وجليلة، من أجلّها «فتح الباري في شرح صحيح البخاري»، توفي عام (٨٥٢ هـ) «البدر الطالع» ١/ ٨١.

(ولولا الإجماع الحادث في المسألة وندرة المخالف، لكان الأخذ به أولى).[(١)]

ومن شروط العمل بمفهوم المخالفة أن لا يكون ذكر القيد يجري على موافقة الواقع، كما في قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٢٨] نزلت في قوم من المؤمنين وَالَوا اليهودَ دون المؤمنين[(٢)]، فذكر القيد في الآية من باب حكاية الواقع.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]، فالواقع أن قتل الولد يكون خوف الفقر.

ومنها أن لا يكون ذكر القيد لدلالة التهويل أو التنفير، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، فقيد ﴿أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ للتنفير من حال الجاهلية في الربا.

ومنها أن لا يكون ذكره جواباً عن سؤال، أو تقدير جهالة المخاطب بحكمه، ومثاله حديث البراء بن عازب رضي الله عنه قال: سئل رسول الله ﷺ عن الوضوء من لحوم الإبل، فقال: «توضؤوا منها»[(٣)]؛ فلا يدلّ على أن غير لحوم الإبل لا يتوضأ منه.[(٤)]

ومنها أن لا يكون ذكره خرج مخرج التفخيم والتأكيد، مثاله قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]، فقيد التقوى في الآية لرفع شأن الحكم.

وأيضاً حديث أمّ حبيبة رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يحلّ لامرأة

---

(١) «فتح الباري»: ٩/ ١٥٨، زاد المعاد ٥/ ٥٦٣.

(٢) تفسير ابن أبي حاتم (٢/ ٦٢٩) «أسباب النزول» للواحدي: ١/ ١٠٢.

(٣) أخرجه أحمد (٣٠/ ٥٠٩) رقم (١٨٥٣٨)، وأبو داود (١/ ٤٧) رقم (١٨٤) كتاب الطهارة، والترمذي (١/ ١٢٢) رقم (٨١) كلاهما في باب الوضوء من لحوم الإبل، وقال ابن خزيمة: لم أرَ خلافاً بين علماء الحديث أن هذا الخبر صحيح. انظر: «البدر المنير» (٢/ ٤٠٨).

(٤) شرح مختصر شرح الروضة: ٢/ ٧٧٥، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٩٧، «رفع الحاجب»: ٣/ ٥٠٣، التوضيح في حلّ غوامض التنقيح: ١/ ٢٧٢، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٤٩١، «بيان المختصر»: ٢/ ٤٤٦.

تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدّ فوق ثلاث، إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً».[١]، فقيد الإيمان في الحديث بقوله: (تؤمن بالله واليوم الآخر) للتفخيم في الأمر، وأن هذا لا يليق بمن كان مؤمناً.[٢]

ومنها أن لا يكون المذكور قصد به دلالة الامتنان، كقوله تعالى: ﴿لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: ١٤]، فتقييد اللحم بوصف ﴿طَرِيًّا﴾؛ إنما هو إشارة إلى ما فيه من المنَّة، فلا يدلّ على منع القديد منه.[٣]

ومنها أن لا يكون القيد قد ذكر لبيان حكم حادثة اقتضت بيان الحكم في المذكور، كما في حديث ابن عباس قال: تصدّق على مولاة لميمونة بشاة فماتت، فمرّ بها رسول الله ﷺ فقال: «هلّا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به؟»[٤]، فذكر حكاية شاة ميمونة رضي الله عنها قيد مذكور لبيان سبب ذكر الحكم، فلا مفهوم له.[٥]

وقد ذكر الأصوليون أن جميع الشروط يجمعها ضابط أساس، وهو: أن لا يظهر لتقييد المنطوق فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه[٦]، وقد اقتصر البيضاوي في شروط مفهوم المخالفة على ذكره.[٧]

فنظرة الأصوليين إلى هذا الضابط بناء على أن القيد الذي جاء به النص لا بدّ له من فائدة، فإن ظهرت فائدته في غير نفي حكم المنطوق عن المسكوت عنه فهي المعتبرة،

(١) أخرجه البخاري (٢/ ٧٨) رقم (١٢٨٠) كتاب الجنائز، باب إحداد المرأة على غير زوجها ومسلم (٢/ ١١٢٤) رقم (١٤٨٦)كتاب الطلاق، باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة. .

(٢) «البحر المحيط»: ٣/ ١٠٤، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٩٩، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٤٩١، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٤١.

(٣) «البحر المحيط»: ٣/ ١٠٤، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٩٩، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٤٩١، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٤٠.

(٤) أخرجه مسلم (١/ ٢٧٦) رقم (٣٦٣) كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ.

(٥) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٩٠٠، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٤٩٤ بيان المختصر: ٢/ ٤٤٦.

(٦) «رفع الحاجب»: ٣/ ٥٠٤، «التمهيد» للإسنوي: ٢٤٨، تشنيف المسامع: ١/ ٣٠٤، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٩٠٤، «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٦، «التلويح على التوضيح»: ١/ ٢٧٢، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٤٩٦.

(٧) «منهاج الوصول بشرح نهاية السول»: ١٤٩.

وقد ذكر المحلّي تفسير ذلك فقال: (وإنما شرطوا للمفهوم انتفاء المذكورات؛ لأنها فوائد ظاهرة، وهو فائدة خفيّة فأخّر عنها).(١)

وكان صنيع بعض المعاصرين عدم الاكتفاء بهذا الضابط العام، فذكر معه ضابطاً آخر، وهو ألا يعارض المفهوم منطوقاً، وذكر تحته حالتين: الأولى: أن يعارض النص الدال على حكم المسكوت عنه بمفهوم المخالفة آخر يدل عليه بمنطوقه، والثانية: أن يعارض النص الدال على حكم المسكوت عنه بمفهوم المخالفة آخر يدل عليه بمفهوم الموافقة.(٢)

وأرى أن هذا في جانب التنظير يخرج عن دائرة شروط مفهوم المخالفة، ويدخل في باب التعارض؛ إذ لا يتحقّق تعارض الشيء غيره إلا بعد ثبوته، فإذا انتفى ثبوته بانتفاء شرطه، فلا وجه للقول بالتعارض، فيكون ثبوته أولاً، ثم يأتي الكلام عن تأخيره عند التعارض.

ومن أمثلة التعارض: ما يفيده مفهوم قوله تعالى في توريث بنات المتوفّى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١١]، حيث فيه دلالة على عدم استحقاق الواحدة والبنتين الثلثين، وقد جاء في حديث جابر رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قال لأخي سعد بن الربيع: «أَعْطِ ابنتي سعد الثلثين، وأَعْطِ أمَّهما الثمن، وما بقي فهو لك»(٣)، فعلى مذهب الجمهور يوجد تعارض بين مفهوم المخالفة للآية، وهو أن الواحدة والاثنتين لا يرثن الثلثين، وبين منطوق هذا الحديث الذي ورث البنتين الثلثين، ويرجّح المنطوق، وعلى مذهب الأصوليين من الحنفية لا تعارض؛ لأن الحديث بين حكم واقعة مسكوت عنها في آية توريث البنات.(٤)

---

(١) «شرح المحلي على جمع الجوامع»: ١/ ٣٢٣.

(٢) «المناهج الأصولية»: ٣١٤ـ ٣٢٠.

(٣) أخرجه أبو داود (٣/ ١٢٠) رقم (٢٨٩١) كتاب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الصلب، والترمذي (٤/ ٤١٤) رقم (٢٠٩٢) أبواب الفرائض، باب ما جاء في ميراث البنات، وابن ماجه (٢/ ٩٠٨-٩٠٩) رقم (٢٧٢٠) كتاب الفرائض، باب فرائض الصلب، وأحمد في المسند (٢٣/ ١٠٨) رقم (١٤٧٩٧)، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٤) انظر: علم «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: ١٥٩.

المطلب الثاني: الاختلاف في حجية مفهوم المخالفة:

الفرع الأول: مذهب جمهور العلماء:

ذهب جمهور العلماء إلى القول بحجية مفهوم المخالفة، وهو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة، باستثناء مفهوم اللقب، فالجمهور على إنكاره.(١)

ونسب أبو الخطاب الكلوذاني حجية مفهوم المخالفة لأكثر المتكلّمين(٢)، غير أن بعض الأصوليين ينسبون لجمهور المتكلّمين نفي حجية مفهوم المخالفة(٣)، والظاهر أن المراد ثبوته عن كثير من المتكلّمين من الأشاعرة، فقد نسبه الغزالي لأبي الحسن الأشعري(٤)، وبعضهم ذكر اختلاف النقل عنه(٥)، وصرّح بعضهم بنسبته للأشاعرة(٦)، ويكون المراد نفيه عن أكثر المتكلّمين من المعتزلة، وقد صرّح بعضهم بنسبة نفيه لجمهور المعتزلة.(٧)

الفرع الثاني: مذهب الحنفية:

أنكر الحنفية حجية القول بمفهوم المخالفة، وعدّوه من الاستدلالات الفاسدة، وقال عنه الجصّاص: (ظاهر الانحلال والفساد).(٨)

وبعد كلامه عن مفهوم المخالفة قال السرخسي: (هذا بيان الطريق فيما هو فاسد من

---

(١) «شرح تنقيح الفصول» للقرافي: ٢٧٠، مفتاح الوصول للتلمساني " ٨٤، «البحر المحيط»: ٣/ ١٢٠، اللمع: ٤٥، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٣٨، «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٤٤٨-٤٥٣، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٢/ ١٢٠، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٩٠٤.

(٢) «التمهيد» لأبي الخطاب: ٢/ ١٢٠.

(٣) «روضة الناظر»: ٢٦٤، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٣٨.

(٤) «المستصفى»: ٢٦٥.

(٥) «البحر المحيط»: ٣/ ٩٧، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٥٠٣.

(٦) «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٤٥٤، «المسودة»: ٤١٣.

(٧) «شرح مختصر الروضة» للطوفي ٢/ ٧٢٥، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام: ٢٨٧، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي: ٢٧٠.

(٨) الفصول في الأصول: ١/ ٢٩١.

وجوه العمل بالمنصوص، كما ذهب إليه بعض الناس). [١]

وعدّ إنكار مفهوم المخالفة مذهب الحنفية لا خلاف عليه، سواء في كتب الحنفية؛ حيث كان التصريح بمذهبهم[٢]، أو في حكايته عند غيرهم من الأصوليين. [٣]

قال الجصّاص: (كذلك كان يقول شيخنا أبو الحسن، ويعزي ذلك إلى أصحابنا، وكان يحكي عن أبي يوسف كلاماً معناه: أن ليس في تخصيص بعض أوصاف الشيء بالذكر دلالة على أن ما عداه فحكمه بخلافه، وكذا نقل كلاماً لمحمد بن الحسن استفاد منه هذا القول). [٤]

وكثير من كتب الحنفية تعدّ إنكار مفهوم المخالفة يعمّ جميع أقسامه عند غيرهم، غير أن بعضهم يذكر في مفهوم العدد خلافاً عن مشايخهم، والجصّاص بعد أن ذكر أنه عنده لا خلاف في جملة المذهب في المسألة، قال: (وقد كنت أسمع كثيراً من شيوخنا يقول في المخصوص بعدد أنه يدل على أن ما عداه فحكمه بخلافه، كحديث عائشة رضي الله عنها، عن النبيّ ﷺ أنه قال: «خمس فواسق يقتلن في الحِلّ والحرم»[٥]، أنه دليل على أنه لا يقتل ما عداهنّ، وكقوله ﷺ في حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «أُحِلّت لنا ميتتان ودمان»[٦]

---

(١) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٧٧.

(٢) الفصول في الأصول: ١/ ٢٩١، «تقويم الأدلة»: ١٣٩وما بعدها، «أصول السرخسي»: ١/ ٢٥٥، التوضيح في حل غوامض التنقيح: ١/ ٢٧٣، «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٤٠٦، «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٧، «تيسير التحرير»: ١/ ١٠١، «شرح المنار» للنسفي: ١/ ٤٠٧، المغني للخبازي: ١٦٦.

(٣) «التبصرة»: ٢١٨، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٣٨، «المحصول» لابن العربي: ١٠٤، «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٤٥٣، «روضة الناظر»: ٢٦٤.

(٤) الفصول في الأصول: ١/ ٢٩٢، ٢٩٣.

(٥) أخرجه مسلم (٢/ ٨٥٦) رقم (١١٩٨) كتاب الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم، والنسائي (٥/ ٢٠٨) رقم (٢٨٨١) كتاب مناسك الحج، باب ما يقتل في الحرم من الدواب.

(٦) أخرجه أحمد (١٠/ ١٦) رقم (٥٧٢٣)، وابن ماجه (٢/ ١١٠٢) رقم (٣٣١٤) في كتاب الأطعمة، باب الكبد والطحال، والبيهقي (١/ ٣٨٤)، ولفظ ابن ماجه (أحلت لكم) ورجّح جماعة صحّته موقوفاً منهم أبو زرعة وأبو حاتم والدارقطني والبيهقي، وذكر ابن حجر أن الموقوف بهذا اللفظ في حكم المرفوع. انظر: «التلخيص الحبير»: (١/ ٢٦)، «نصب الراية»: (٤/ ٢٠٢).

يدل على أن غيرهما من الميتة والدم غير مباح، وأحسب محمد بن شجاع الثلجي[1] قد احتجّ بمثل هذا، ولست أعرف جواب المتقدّمين من أصحابنا في ذلك).[2]

وممن صرّح بما ذكره الجصّاص من مفهوم العدد الطحاوي في «شرح معاني الآثار»[3]، ولهذا جزم ابن أمير الحاج ومنلا خسرو بعدم الاتفاق من أصحابهم في حجية مفهوم العدد.[4]

وقال ابن الهمام: (وقيل: العدد اتفاق)، قال ابن أمير الحاج: (أي: اعتبار مفهومه متفق عليه بين القائلين بمفهوم المخالفة، كما هو ظاهر وبيّن أصحابنا).[5]

وأما السمرقندي فقد نسب لبعض الحنفية القول بمفهوم المخالفة، وفاقاً للشافعي، دون تخصيصه بمفهوم العدد، ونصّ على الكرخي منهم[6]، وقد تعقّبه ابن أمير الحاج حيث قال: (إن الجصاص أعلم بمذهب شيخه الكرخي، وما نسبه له يوافق قول مشايخ المذهب بنفي مفهوم المخالفة).[7]

غير أن عدداً من الأصوليين نسب للكرخي القول بمفهوم الشرط، منهم العلاء العالم[8]، وصاحب «فواتح الرحموت» من الحنفية.[9] وكذلك جماعة من غير الحنفية.[10]

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن شجاع المعروف بالثلجي، فقيه العراق وشيخ الحنفية في وقته، تفقه على الحسن بن زياد اللؤلؤي، توفي سنة (٢٦٦هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء»: ١٢/ ٣٧٩.

(٢) الفصول في الأصول: ١/ ٢٩٤، ٢٩٣، وقد استبدلت ما ذكره الجصّاص من لفظي الحديثين بما يوافق ما جاء في كتب السنة.

(٣) «شرح معاني الآثار»: ٢/ ١٩.

(٤) «التقرير والتحبير»: ١/ ١٢٠، «مرآة الوصول»: ١٧٨.

(٥) التحرير بشرح «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٩.

(٦) «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٤٠٧.

(٧) التحرير بشرح «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٧.

(٨) «بذل النظر»: ١٢٠.

(٩) «فواتح الرحموت»: ١/ ٤٦٠.

(١٠) «التمهيد» لأبي الخطاب الكلوذاني ٢/ ١٩٠، «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٢/ ٧٦١، «رفع الحاجب» =

والظاهر عندي أن من نسبه للكرخي أخذه عن أبي الحسين البصري، فقد حكاه عن الكرخي في كتابه «المعتمد»، وقال: (وحكي عن الشيخ أبي الحسن أنه يدل على أن ما عداه بخلافه، ومنع لذلك من الحكم بالشاهد واليمين؛ لأن الله سبحانه شرط في الحكم الشاهد الثاني؛ لأنه قصر الحكم على الشاهدين، فلو لم يكن الثاني شرطاً لم يكن لذكره معنًى، قال: وإذا كان شرطاً، لم يجز الحكم مع فقده).(١)

وفي حكاية أبي الحسين البصري عن الكرخي ما يحتاج إلى نظر؛ لأن ما ينقله بعض الأصوليين إنما يتعلّق بمفهوم الشرط، وهو عندهم ما يتعلّق فيه الكلام على أداة الشرط كما سبق ذكره، وما نقل عن أبي الحسن الكرخي في قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ليس من هذا الباب.

فيكون الراجح من مذهب الكرخي ما حكاه عنه الجصّاص من إنكار مفهوم المخالفة جملة، وهو أعلم بمذهبه من غيره، ولكن يبقى ما نقله السمرقندي عن بعض الحنفية؛ من القول بمفهوم المخالفة؛ حيث يوافقه نقل غيره من بعض الأصوليين في قول بعض الحنفية بمفهوم الشرط ومفهوم الغاية.(٢)

وإذا أضيف إلى ذلك ما تحرّر من خلاف بينهم في مفهوم العدد، فيكون إنكار مفهوم المخالفة إجمالاً هو مذهب جمهور الحنفية، وليس اتفاقاً بينهم.

على أن نفي الحنفية حجية مفهوم المخالفة متّجه لخطاب الشرع فقط، فلا ينكرونه في كلام الناس ومعاملاتهم، كما هو مصرّح به عند المتأخّرين، فقد نصّ عليه ابن الهمام، وأرجع ابن أمير الحاج هذا القول إلى الكردري(٣)، حيث نقله عنه

= لابن السبكي: ٣/ ٥٣٨، «البحر المحيط»: ٣/ ١١٩، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٩٣٠، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام: ٢٨٨.

(١) «المعتمد» لأبي الحسين البصري: ١/ ١٤٢.

(٢) «البحر المحيط»: ٣/ ١٢٠، ١٣٠.

(٣) هو شمس الأئمة محمد بن عبد الستار بن محمد الكردري بفتح الكاف والدال المهملة وسكون الراء الأولى، نسبة إلى كردر ناحية بخوارزم، الحنفي، فاق في معرفة المذهب، وبرع في علم أصول الفقه، وتفقه عليه كثير من الفقهاء، توفي سنة (٦٤٢ هـ). انظر: «الجواهر المضية»: ٢/ ٨٢.

الخبازي[١]، ونقله الزركشي في «البحر» عن السرخسي.[٢]

وقد وافق الحنفية على نفي مفهوم المخالفة إجمالاً ابن حزم الظاهري، وبعض الشافعية، وبعض المالكية، وجمهور المعتزلة.[٣]

وتوضيح مذهب الحنفية على ما جاء في كتبهم: أنهم لا يخالفون في أن اللفظ دالّ على ما تضمّنه من الحكم، مما هو عبارة عنه، وأن التخصيص مفاده أن ما لا يدخل تحته لا يشاركه في حكمه؛ من جهة هذا النص؛ لأنه يثبت الحكم فيما يدخل تحت دلالته، وأن الحكم المستفاد من النص محمول على ما ورد بإطلاق أو تقييد، إذ كل تقييد للحكم بصفة أو عدد أو نحوه، فلا يجوز إسقاطه.

فقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فيه تقييد الرقبة الواجبة بشرط الإيمان، ويكون هذا التقييد من مقتضى الأمر بتحرير الرقبة، فصارت صفة الإيمان للرقبة موجبة الأمر، لا يجوز إسقاطها.

ولكنهم يرون أن التخصيص بالمنطوق لا يمنع مشاركة ما عداه في حكمه، فلا يدلّ على أن ما عداه من الأشياء المحكوم فيها حكمه بخلاف حكمه، إذ مقتضى اللفظ لا يفيد إلا إثبات حكم المنطوق، ولا تفيد دلالته نفي الحكم عن غير المنطوق، ولا يصحّ دعوى أن لفظاً له دلالة على إثبات ونفي معاً، وإنما وضعه في اللغة لمحض إثبات مدلوله، فيكون من الخطأ تحميل هذا اللفظ دلالة نفي الحكم.

ولا ينكرون بأن ما عدا المذكور قد يكون بخلافه، ولكن تحقّق ذلك يكون بدلالة دليل آخر خارج عن اللفظ، وليس من دلالة اللفظ بتخصيصه.[٤]

---

(١) «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٧، «تيسير التحرير»: ١/ ١٠١.

(٢) «البحر المحيط»: ٣/ ٩٧.

(٣) الإحكام لابن حزم ٧/ ٢، «البحر المحيط»: ٣/ ١٢٠، اللمع: ٤٥، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٣٨، «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٧٢٥، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام: ٢٨٧، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي: ٢٧٠.

(٤) انظر «الفصول في الأصول للجصاص»: ١/ ٣١١-٣١٦، «تقويم الأدلة»: ١٣٩، «أصول السرخسي»: ١/ ٢٥٥، شرح المنار لابن ملك: ١٨١.

أما حكم المسكوت عنه عندهم، فذكر السمرقندي أنه موقوف إلى قيام الدليل في النفي والإثبات في غير النص[(١)]، كذا عمّم.

ولكن الجصّاص فصّل، فجعل حكم المسكوت عنه يكون مأخذه بالتعلّق بدليل آخر غير النص الذي أتى بدليل يخصّ المنطوق، أو من جهة الأصل قبل ورود حكم المنطوق به، فيكون المنطوق به قد خرج عن الأصل المقرّر، وبقي ما عداه على هذا الأصل.[(٢)]

وذهب ابن الهمام إلى تفصيل أكثر، فخصّ حكم مفهوم الصفة والشرط بكون مرجعه إلى العدم الأصلي بحكم الاستصحاب؛ إلا أن يكون له دليل يخرجه عن الأصل، فيقولون: قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة»[(٣)]، يخصّ بذلك السائمة في وجوب الزكاة، وأما المعلوفة فيجري حكمها على العدم الأصلي بعدم الوجوب.

وقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤]، فيكون الحكم عند الاستطاعة على الأصل.

وجعل ابن الهمام حكم مفهوم الغاية ومفهوم العدد مرجعه إلى التعلّق بالأصل الشرعي، كعمومات الشرع ونحوه.

فقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، يكون جواز حلّ نكاحها لزوجها الأول بعد هذه الغاية؛ لأصل الشرع في عموم قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤].

وقوله تعالى في حدّ القذف: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، يكون منع ما زاد على العدد في الحدّ؛ لعموم الأصل الشرعي المقرّر لحرمة أذى المؤمن.

---

(١) «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٤٠٧.

(٢) «الفصول في الأصول للجصاص»: ١/ ٣١٣.

(٣) هذا اللفظ يستعمله الفقهاء والأصوليون وهو جزء من حديث طويل عن أنس بن مالك رضي الله عنه بلفظ: (وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومئة شاةٌ) أخرجه البخاري (٢/ ١١٨) رقم (١٤٥٤) كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، وأبو داود (٢/ ٩٦) رقم (١٥٦٧) كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة والنسائي (٥/ ١٨) رقم (٢٤٤٧) كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم. قال ابن الصلاح: أحسب أن قول الفقهاء والأصوليين: في سائمة الغنم الزكاة، اختصار منهم. انظر: «التلخيص الحبير» ٢/ ٣٠٦.

وقد أرجع أمير باد شاه هذا التفريق إلى ما وجدوه من دخول فروع مفهومي الغاية والعدد تحت أصل شرعي بحكم الاستقراء.(١)

والفرق بين أن يكون مرجع الحكم العدم الأصلي، وأن يكون مأخذه من الأصل الشرعي؛ أن ما معتمده العدم الأصلي بحكم الاستصحاب لا يكون حكماً شرعيًّا؛ فلا يصلح لأن يخصّص أو ينسخ به.

واعتماد الحنفية مأخذ العدم الأصلي دون المفهوم قد لا يسلّم لهم دوماً، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥]، فإن عدم جواز نكاح الأمة عند الاستطاعة مأخذه عند الجمهور من مفهوم الشرط في الآية، ولكنه عند الحنفية يؤخذ من العدم الأصلي، وحيث إن مأخذه عند الجمهور هو المفهوم، فهو حكم شرعي يصلح لأن يخصّص عموم النصوص، ولهذا فالجمهور بقولهم منع نكاح المسلم الأمة عند الاستطاعة قد خصّصوا بمفهوم الشرط من الآية السابقة عموم قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤].

وهنا يأتي التعثّر على مسلك الحنفية، حيث تعقّبهم الزركشي بأن استفادة حكم منع نكاح المسلم من الأمة عند الاستطاعة من العدم الأصلي لا يسلّم لهم؛ لأنه لا يصلح به تخصيص العموم في الآية، فيبقى العموم بلا مخصص على الإباحة، فيمتنع الحكم على مسلكهم.(٢)

المطلب الثالث: أدلة المسألة:

الفرع الأول: أدلة المثبتين لحجية مفهوم المخالفة:

يأتي ذكر أدلة المثبتين مفهوم المخالفة من أربعة أوجه: نصوص الشرع، وفهم الصحابة، وقواعد اللغة وفهم أربابها، والقواعد الشرعية.

المسلك الأول: أدلة القول بمفهوم المخالفة من النصوص الشرعية:

---

(١) «تيسير التحرير»: ١/ ١٠١، «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٨.

(٢) «البحر المحيط»: ٣/ ١٢٣.

ساق المثبتون مفهوم المخالفة جمعاً من النصوص الشرعية التي دلت بمفهوم المخالفة على أحكام ثابتة، وقع الاتفاق عليها، وذلك يدلّ على حجية القول بالمفهوم، وهذا المسلك وإن لم يصرّح به الأصوليون في معرض استدلالاتهم؛ إلا أنه يفهم من استشهادهم بهذه النصوص في كلامهم عن مفهوم المخالفة وأقسامه، وتأتي الإشارة إلى بعضها:

فمنها قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٦]، فقد دلت بمفهومها على عدم وجوب الإنفاق على المرأة بعد طلاقها؛ إن كانت حائلاً غير حامل، وهذا حكم متفق عليه.

ومنها قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فقد دلّت بمفهوم المخالفة على جواز نكاح المطلقة ثلاثاً لزوجها بعد نكاح آخر وطلاقها منه، ولا خلاف في ذلك.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، فدلّت الآية بمفهوم المخالفة - وهو مفهوم عدد - على منع جلد القاذف فوق الثمانين، وهو محلّ اتفاق بلا خلاف.

ومنها حديث جابر قال: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كلّ ما لم يقسم»[(١)] فدلّ الحديث بمفهوم المخالفة - وهو مفهوم الصفة - على انتهاء حقّ الشفعة بعد القسمة، وهذا لا خلاف فيه.[(٢)]

وجواب نفاة مفهوم المخالفة على هذا المسلك؛ يقوم على عدم التسليم بأن الأحكام التي أرجعها المثبتون إلى مفهوم المخالفة إلى النصوص هي كذلك، وإنما

---

(١) أخرجه البخاري (٣/ ٨٧) رقم (٢٢٥٧) كتاب الشفعة، باب: الشفعة فيما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود فلا شفعة، ومسلم (٣/ ١٢٢٩) رقم (١٦٠٨) كتاب المساقاة والمزارعة، باب الشفعة.

(٢) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧٨، «البحر المحيط»: ٣/ ١٣١، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٩٣٤، «التقرير والتحبير»: ١/ ١١٥، «رفع الحاجب»: ٤/ ٧، «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٧٥٧، بيان المختصر: ٢/ ٤٤٥.

مأخذها يكون بالتعلّق بدليل آخر، أو الاعتماد على الأصل الذي أخرج النص منطوقه منه، وبقي غيره على ذاك الأصل، فمثلاً عدم وجوب النفقة على المطلّقة الحائل؛ مرجعه أن الأصل سقوط النفقة بانقطاع ملك النكاح، فاستثنى النص الحامل، وبقيت الحائل على أصل النفي.[١]

وأحبّ أن أشير إلى أن بعض الأصوليين ساق في سبيل الاستدلال لحجية مفهوم المخالفة؛ حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: لما توفّي عبد الله بن أُبَيّ ابن سلول جاء ابنه عبد الله ابن عبد الله إلى رسول الله ﷺ، فسأله أن يعطيه قميصه أن يكفّن فيه أباه، فأعطاه، ثم سأله أن يصلّي عليه، فقام رسول الله ﷺ ليصلّي عليه؟ فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله أتصلّي عليه وقد نهاك الله أن تصلّي عليه؟ فقال رسول الله ﷺ: "إنما خيرّني الله، فقال: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ وسأزيد على سبعين "قال: إنه منافق، فصلّى عليه رسول الله ﷺ، وأنزل الله عز وجل: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٨٤].[٢]

ووجه دلالة الحديث أن الآية ذكرت عدد السبعين، وكلام النبيّ ﷺ يفيد أن ما يخرج عن قيد العدد قد يكون على خلافه، وفي هذا الاستدلال نظر، حيث إن مساق الآية هو التأييس من الاستغفار للمنافقين، فذكر العدد في الآية يجري على سبيل المبالغة، فتخرج عن اندراجها في مفهوم العدد، وهذا يجعل ظاهر الخبر فيه إشكال، وهذا ما حمل بعض الأصوليين كالجويني والغزالي على تضعيف الخبر[٣]، وهو مجازفة تدلّ على ضعف صاحبها في العناية بالآثار؛ إذ الخبر مما اتفق عليه الشيخان.

وقد أجاب ابن السمعاني بأن للآية محملين؛ أحدهما التأييس من المغفرة، والثاني أن لا تقع المغفرة بالسبعين، وتقع بما جاوزها، فاستعمل ﷺ بما جعل الله في قلبه من

---

(١) «المستصفى»: ٢٧١، الإحكام لابن حزم: ٧/ ٥، «تيسير التحرير»: ١/ ١٠٠.

(٢) أخرجه البخاري (٤/ ١٧١٥)رقم (٤٣٩٣) كتاب التفسير، باب ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾، ومسلم (٤/ ١٨٦٥) رقم (٢٤٠٠) كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل عمر رضي الله تعالى عنه.

(٣) «البرهان»: ١/ ٣٠٤، «المستصفى»: ٢٦٧.

الرأفة والرحمة بالعباد حكم اللسان، ووضع الاستدلال موضوعه رجاء أن يصادف الإجابة والمغفرة، وبين الله تعالى المراد من الآية في تحقيق الإياس بقوله: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٨٤] (١)

المسلك الثاني: الاستدلال على مفهوم المخالفة بفهم الصحابة:

كان المسلك الثاني في أدلة إثبات مفهوم المخالفة هو استعمال هذه الدلالة عند الصحابة، ولا ريب أن فهم الصحابة هو الحجة في منهج الاستدلال الأصولي، وقد ذكر الأصوليون في معرض أدلتهم أمثلة من اعتماد الصحابة مفهوم المخالفة:

فمنها حديث يعلى بن أميّة، قال: قلت لعمر بن الخطاب: أرأيت إقصار الناس الصلاة، وإنما قال تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ [النساء: ١٠١]، فقد ذهب ذلك اليوم، فقال: عجبت مما عجبت منه، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: «صدقة تصدّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته». (٢)

فقد اعتمد عمر بن الخطاب ويعلى بن أميّة رضي الله عنهما مفهوم المخالفة، وأقرّهما عليه النبيّ ﷺ(٣)، فيكون دليلاً من قول الصحابة، ويكون أيضا دليلاً من السنة التقريرية.

وقد اعترض النفاة من جهة أن كلام الصحابة ليس متّجهاً لدلالة المفهوم، وإنما اعتماداً على الأصل، وهو إتمام الصلاة، ويكون حالة الخوف استثناء، فلما زالت تكون العودة لحالة الأصل. (٤)

---

(١) «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٥٤.

(٢) أخرجه مسلم (١/ ٤٧٨) رقم (٦٨٦) كتاب صلاة المسافرين، باب صلاة المسافر وقصرها، وأبو داود (٢/ ٣) رقم (١١٩٩) أبواب السفر، باب صلاة المسافر، واللفظ له، والترمذي (٥/ ٢٤٢) رقم (٣٠٣٤) كتاب التفسير، باب من سورة النساء، والنسائي (٣/ ١١٦) رقم (١٤٣٣)، كتاب تقصير الصلاة في السفر، وابن ماجه (١/ ٣٣٩) رقم (١٠٦٥) كتاب الصلاة، باب تقصير الصلاة في السفر.

(٣) «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٤٦٠، «شرح مختصر الروضة»: ٢/٧٢٨، «البحر المحيط»: ٣/ ١٢٠، «المحصول» لابن العربي: ١٠٥، «المحصول» للرازي: ٢/ ٢١١، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٩٧، «بيان المختصر»: ٢/ ٤٦٥.

(٤) الإحكام لابن حزم: ٧/ ١٩، «المعتمد»: ١/ ١٤٣، «البرهان»: ١/ ٣٠٣، «رفع الحاجب» : ٣/ ٢٢٥، «المحصول» للرازي: ٢/ ٢١٢، ، «التقرير والتحبير»: ١/ ١٢٦.

والجواب على ذلك بأنه لا يثبت من نصوص القرآن والسنة أن الأصل في الصلاة الإتمام، وقد ثبت في حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين في الحضر والسفر، فأقرّت صلاة السفر، وزِيْد في صلاة الحضر»(١)، ولهذا فالأصل عند الحنفية - وهم المنفون مفهوم المخالفة - القصر.

وأيضاً: فإن قول يعلى بن أميّة لعمر: ما بالنا نقصر، وقد أَمنَّا، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ [النساء: ١٠١]، ظاهر في تعلّقهم بمفهوم المخالفة.(٢)

ومنه مصير ابن عباس رضي الله عنهما إلى منع توريث الأخت مع البنت؛ استدلالاً بقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١٧٦].(٣)

وهذا تعلّق بمفهوم المخالفة؛ حيث لما ثبت ميراث الأخت عند عدم الولد، دلّ على امتناع توريثها مع البنت؛ لأنها ولد.

وهو ترجمان القرآن، وأحد فصحاء الصحابة وعلمائهم، وسائر الصحابة لم يدفعوا هذا الاستدلال.(٤)

ولهذا عدّه ابن السمعاني إجماعاً منهم على القول بمفهوم المخالفة.(٥)

وأما مخالفة الصحابة ابن عباس، وقولهم بتوريث الأخت مع البنت، وهو قول عامة أهل العلم؛ فإنما كان استناداً على دليل آخر، وهو حديث ابن مسعود، حيث قال في بنت وبنت ابن وأخت: أقضي فيها بما قضى النبيُّ ﷺ: «للابنة النصف، ولابنة ابن

---

(١) أخرجه البخاري (٥/ ٦٨) رقم (٣٩٣٥) كتاب المناقب، باب التاريخ من أين أرخوا التاريخ، ومسلم (١/ ٤٧٨) رقم (٦٨٥) كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها.

(٢) «المعتمد»: ١/ ١٤٣، «التبصرة»: ٢٢٠، «المحصول» للرازي: ١/ ٢١٣، «التحبير شرح التحرير»: ٦/ ٢٩٢١.

(٣) مصنف عبد الرزاق (١٠/ ٢٥٤)، «شرح معاني الآثار» (٤/ ٣٩٠)، «مستدرك الحاكم» (٢/ ٣٣٩)، «سنن البيهقي» (٦/ ٣٨٣).

(٤) «العدة»: ٢/ ٤٦١، «التبصرة»: ٢١٩، «المستصفى»: ٢٦٨، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٨٣.

(٥) «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٤٢.

السدس تكملة الثلثين، وما بقي فللأخت». [١]، [٢]

ومنه ما جاء عن ابن مسعود ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار»، وقلت أنا: من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة. [٣]

قال الزركشي: (وهذا مصير منه إلى القول بالمفهوم). [٤]

ومنه أن الصحابة ذهبوا إلى أن قوله ﷺ: «إذا التقى الختانان، فقد وجب الغسل» ناسخ لقوله ﷺ: «الماء من الماء»، وهو يدلّ من حيث الخطاب أن الماء إذا لم يوجد لا يجب الغسل، فقوله: ﷺ «إذا التقى الختانان، فقد وجب الغسل» هو نسخ لمفهوم المخالفة، وهذا منهم تقرير لهذه الدلالة[٥].

المسلك الثالث: الاستناد إلى فهم أهل اللغة والاستدلال بالقواعد اللغوية:

اعتمد القائلون بمفهوم المخالفة على النقل عن أهل اللغة، فقد ذكر الأصوليون القول بمفهوم المخالفة عن أبي عبيد القاسم بن سلّام، فقد قال في حديث: « لَيُّ الواجد يحلُّ عرضه وعقوبته»[٦]: (يبين أنه من لم يكن واجداً، فلا سبيل للطالب عليه).

وقال في حديث أبي هريرة ﵁، قال: قال رسول الله ﷺ: «لأَنْ يمتلئ جوف رجل قيحاً يَرِيهِ خير من أن يمتلئ شعراً»[٧]: (إذا حمل وجه الحديث على امتلاء القلب

---

(١) أخرجه البخاري (٨/ ١٥١) رقم (٦٧٣٦)، كتاب الفرائض، باب ميراث ابنة الابن مع بنت، والترمذي (٤/ ٤١٥) رقم (٢٠٩٣) أبواب الفرائض عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في ميراث ابنة الابن مع ابنة الصلب.

(٢) المغني لابن قدامة: ٧/ ٧.

(٣) أخرجه البخاري (٢/ ٧١) رقم (١٢٣٨) كتاب الجنائز، باب ما جاء في الجنائز، ومن كان آخر كلامه: لا إله إلا الله، ومسلم (١/ ٩٤) رقم (٩٢) كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة. . . .

(٤) «البحر المحيط»: ٣/ ١١٤.

(٥) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٨٣، والحديثان سبق تخريجهما والكلام على دلالتهما. .

(٦) أخرجه عن الشريد بن سويد الثقفي ﵁ مرفوعاً أبو داود (٣/ ٣١٣) رقم (٣٦٢٨) كتاب الأقضية، باب في الحبس في الدين وغيره، والنسائي (٧/ ٣١٦) رقم (٤٦٨٩) كتاب البيوع، باب مطل الغني، وابن ماجه (٢/ ٨١١) رقم (٢٤٢٧) كتاب الصدقات، باب الحبس في الدين والملازمة، وعلّقه البخاري في كتاب الاستقراض، باب لصاحب الحقّ مقال (٣/ ١١٨).

(٧) أخرجه البخاري (٨/ ٣٧) رقم (٦١٥٥)، كتاب الأدب، باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر. . . .، ومسلم (٤/ ١٧٦٩) رقم (٢٢٥٧) كتاب الشعر.

منه أنه قد رخص في القليل منه).

وأبو عبيد إمام في اللغة غير مدافع.[(١)]

واعترض بأنه اجتهاد منه، وليس بنقل، وعلى التسليم بكونه نقلاً فهو آحاد؛ لا تقوم به الحجة.

والجواب: بأنه ذكر ذلك في كتاب في اللغة، فالظاهر أنه نقل، وعلى فرض أنه اجتهاد؛ فهو معتبر ما دام قائله من أئمة اللغة، وأما كونه آحاداً فغير قادح؛ إذ المسألة ظنية، يكفي فيها الاجتهاد، ولا يمكن شرط التواتر في كل ألفاظ اللغة؛ فإن ذلك مفضٍ إلى تعطيل التمسّك بأكثر ألفاظها.[(٢)]

وكذلك استندوا إلى قواعد اللغة، فقد ذكر بعض الأصوليين ما مفاده: أن كلام البلغاء لا يحتمل لغواً، ولا يأتي خلواً من الفوائد، وذكر القيد في منطوق النص لا بدَّ له من فائدة؛ إذ لو كان الحكم متّحداً حيث وجد القيد في النص أو ترك؛ لكان ذكره عبثاً تتنزّه عنه نصوص الكتاب والسنة، فهي في البلاغة غاية لا تدرك، فلابُّد أن يكون لذكر القيد غرض تشريعي؛ إذ مقام ذكر النصوص بيان التشريع.

وقد قال الغزالي - وهو من نفاة مفهوم المخالفة - عن هذا الدليل: (وعليه تعويل الأكثرين، وهو السبب الأعظم في وقوع هذا الوهم: أن تخصيص الشيء بالذكر لا بدَّ أن تكون له فائدة).[(٣)]

---

(١) نقل ذلك الأصوليون عن أبي عبيد القاسم بن سلّام، وعزاه الجويني لأبي عبيدة معمر بن المثنى، وتابعه عليه الغزالي، وقال ابن السبكي: ونقله القاضي في «التقريب»، وإمام الحرمين، وغيرهما عن أبي عبيدة معمر بن المثنى، وكلاهما من أئمة اللغة، فلا معنى للتحرير في ذلك. («رفع الحاجب»: ٣/ ٥٢٩). قلت: ولكن هذا الكلام موجود في كتاب «غريب الحديث» لأبي عبيد، وما ذكرته هو نصّ كلام أبي عبيد في كتابه، نقلته بنصّه دون حكاية كتب الأصول له. («غريب الحديث» أبي عبيد: ١/ ٣٦، ٢/ ١٧٥) وهو مطبوع، وما دام قد تبين موضع القول فالأولى إثبات قائله.

(٢) «المعتمد»: ١/ ١٦٠، «البرهان»: ١/ ٣٠٢، «المستصفى»: ٢٦٦، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٤٣، «العدة»: ٢/ ٤٦٤، ٤٦٥، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٨١.

(٣) «المستصفى»: ٢٦٨.

واعتُرِض بأن فوائد كلام الشرع لا حصر لها، ولا يجوز قصرها على خلاف الحكم في غير المذكور.

والجواب: بأنه متى علم للقيد فائدة اعتبرت، وإنما الشأن حيث لا تظهر له فائدة؛ غير نفي الحكم عن المسكوت عنه، فيكون إعمال هذه الفائدة معتبراً.(١)

وقد نقل الجويني عن الشافعي رحمه الله مثل هذا الجواب.(٢)

المسلك الرابع: الاستدلال بالقواعد الشرعية:

في سبيل الالتفات إلى قواعد الشرع العامة ومقاصده المبتغاه من التشريع في الاستدلال لحجية مفهوم المخالفة، كان للدكتور فتحي الدريني توجيه حَسَن في هذا المسلك، ولم أجد من سبقه إليه، وإن كان لم يأتِ به في عرض أدلة المثبتين، وجعله تقدمة بين يدي كلامه عن مفهوم المخالفة، وفي كلامه عن تحليله أصوليًّا.

حيث أشار إلى أهمية ربط الاستدلال في المنهج الأصولي بقواعد التشريع ومقاصده، فهذا هو الفرق الأصولي في استعمال قواعد اللغة، فلا تعامل معاملة اللغويين حيث الوقوف عند طاقاتها اللغوية، وإنما توظّف في دائرة قواعد الشرع ومقاصده.(٣)

وفي الاستدلال لحجية مفهوم المخالفة يكون التذرّع بمقاصد الشرع في شمول مقصد العدل، وهو أحد مقاصد التشريع الكلية لجزئيات منهج الاستدلال وفروع الأحكام، بحيث تنتظم جميعاً في إقامة هذا المقصد، ويكون ابتغاء بلوغه ما يركن إليه التشريع في تقرير جزئيات منهج الاستدلال.(٤)

والركون لهذا المقصد يعدّ تقوية لإثبات حجية مفهوم المخالفة؛ حتى يكون التوافق

---

(١) «المستصفى»: ٢٦٨، ٢٦٩، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٨٨، «العدة»: ٢/ ٤٦٧، «التمهيد» للكلوذاني: ٢/ ٢١١، «رفع الحاجب»: ٣/ ٥٢٤، «التقرير والتحبير»: ١/ ١٢٧.

(٢) «البرهان»: ١/ ٣٠٢.

(٣) انظر «المناهج الأصولية»: ٣٠١،٣٠٢.

(٤) «المناهج الأصولية»: ٣٠٤.

مع تحقيقه، والتحامي عن مصادمته، فحين يأتي النص بقيد معتبر في الغرض التشريعي دون أن يظهر لهذا القيد غرض غير تخصيص المذكور بالذكر؛ يكون ذلك الحكم مخصوصاً بهذا القيد، ويثبت نقيض الحكم لما عدا المنطوق، وذلك لأن الشرع ما دام قد بنى حكمه على هذا القيد؛ فالمنطق التشريعي قاضٍ بانتفاء الحكم عند انتفائه؛ إذ لا يقبل أن تتّحد إرادة المشرع بين حالتين متنافيتين: حالة ثبوت القيد، وحالة نفيه، وهذا من مبدأ العدل في الإسلام.

أما إذا كان التقييد لغرض آخر غير قصر الحكم على المذكور، فمقصد العدل ألا يختلف الحكم بين المنطوق والمسكوت عنه، فمراعاة التقييد قائم على أساس ما يقتضيه مقصد العدل من تفصيل الحالات المختلفة؛ بمنح كل حالة حكمها.

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، فمنطوق النص إمهال المدين المعسر، فالإعسار قيد للحكم، فإذا انتفى القيد، وهي حالة اليسار يكون الحكم مختلفاً، فليس من العدل أن يعامل المعسر والموسر على السواء، ففي حالة الإعسار يكون الإمهال؛ رعاية لجانب المدين، وفي حالة اليسار لا داعي للإمهال؛ رعاية لجانب الدائن، فلما تباينت الحالتان تباين حكمهما.

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، يكون قيد الحمل لوجوب النفقة، فإذا انتفى تغيّرت الحالة، فيكون الحكم مختلفاً، فإذا ألزم الرجل نفقة المرأة بعد أن صارت أجنبية عنه رعاية للحمل الذي هو ابنه؛ فلماذا يلزم بالنفقة عليها بعد أن وضعت حملها؟ فإن مقصد العدل يقتضي باختلاف الحكم باختلاف الحالتين.[1]

الفرع الثاني: أدلة نفاة مفهوم المخالفة:

تأتي عرض أدلة نفاة مفهوم المخالفة من الوجوه الأربعة التي ذكرت منها أدلة مثبتيه، وهي نصوص الشرع، وفهم الصحابة، وفهم أهل اللغة وقواعدها، والقواعد الشرعية، وذلك فيما يلي:

(١) انظر «المناهج الأصولية»: ٣٠٦-٣١٢.

المسلك الأول: الاستدلال على نفي مفهوم المخالفة بالنصوص الشرعية:

كان الاستدلال بالنصوص الشرعية في نفي مفهوم المخالفة؛ سبيله التمثيل بآيات وقع الاتفاق على عدم اعتبار مفهومها، ونظروا إليها كدليل لاضطراد عدم اعتباره، ومن ثم القول بإنكار حجيته.

يقول الجصّاص: (لأنّا وجدنا الله تعالى قد خصّ أشياء، فذكر بعض أوصافها، ثم علّق بها أحكاماً، ثم لم يكن تخصيصه إياها موجباً للحكم فيما لم يذكر بخلافها).[(١)]

وتأتي الإشارة لبعض هذه النماذج:

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]، فقيد ﴿خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ لا اعتبار له باتفاق، وتحريم قتل الأولاد ثابت بوجود قيد الفقر أو في حال انتفائه.

ومنه قوله تعالى ﴿وَلَا تُكْرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣]، فقيد إرادة التحصّن لا مفهوم له، والزجر عن التكسّب من البغاء على كل حال.

ومنه قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، فإن قيد ﴿أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ لا مفهوم له ؛لأن تحريم الربا يكون في القليل والكثير.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣]، فقيد ﴿فِى حُجُورِكُم﴾ لا مفهوم له، فقد اتفق أهل العلم على تحريم ربيبة الزوج، وإن كانت في غير حجره.

ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَا تَظْلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٦]، فقيد ﴿فِيهِنَّ﴾ لا مفهوم له؛ لأن تحريم الظلم يشمل جميع أيام الدهر.[(٢)]

وهذه النصوص قد سبق أن الجمهور لم يعتدّ فيها بمفهوم المخالفة، ولكن ليس من باب إنكار حجيته؛ وإنما لعدم وجود شرطه، إذ تحقّق مفهوم المخالفة رهين بتوافر شرطه، فلا حجة لنفاة المفهوم بها.

---

(١) «الفصول في الأصول»: ١/ ٢٩٥.

(٢) «الفصول في الأصول»: ١/ ٢٩٥، ٢٩٦، «العدة»: ٢/ ٤٦٧، ٤٦٨.

المسلك الثاني: الاستدلال بفهم الصحابة الكرام:

مما اعتمده الحنفية في قولهم بنفي المفهوم، استنادهم إلى فهم الصحابة الكرام، وكان ذلك صريحاً في كلام الجصّاص؛ وهو يسرد أدلتهم بطريق افتراض مناظر.[1]

فقال: (وأيضاً لو كان ما ذكره من ذلك معقولاً من اللفظ؛ لكان أولى الناس بأن لا يخفى عليهم وجهته أصحاب النبيّ ﷺ، وقد تكلّموا في أحكام الحوادث، وتناظروا فيها، وحاجّ فيها بعضهم بعضاً، تارة بالعموم، وتارة بأخبار الآحاد، وتارة بالنظر والمقايسة، ولم يبلغنا عن أحد منهم؛ أنه حاجّ صاحبه بهذا الضرب من الحجاج، أو استدل عليه بمثله، فكيف أغفلوا ذلك، وخفي عليهم موضعه، وهو معنى معقول من لغتهم، ومفهوم من ظاهر خطابهم في زعم المخالف؟).[2]

ويعترض على كلامه بما ذكره الجمهور من أمثلة احتجّ الصحابة فيها بمفهوم المخالفة، غير أن الحنفية لا يسلّمون بأن مأخذ كلام الصحابة في هذه الاحتجاجات هو المفهوم، وإنما يؤولونه إلى الاعتماد على دليل خارج.

المسلك الثالث: الاستدلال بفهم أهل اللغة وقواعدها:

استدلّ القائلون بعدم حجية مفهوم المخالفة بالنقل عن أهل اللغة، وقد ذكر الحنفية في ذلك أمرين:

الأول: عدم تواتر النقل عن أهل اللغة لمفهوم المخالفة، ولو كان من لغتهم لتواتر نقله.

وأما ما جاء عن أبي عبيد والشافعي؛ فإن سلّم له، فهو آحاد.

وقد سبق الجواب عن ذلك.

والثاني: أنه جاء عن محمد بن الحسن الشيباني والأخفش نفي القول بالمفهوم.

والجواب: بأن أبا عبيد مقدّم في اللغة على الأخفش، فشهرة الأخير في النحو دون

---

(١) هذه الطريقة يتبعها بعض أهل العلم في ذكر حججهم، ومن أشهر من اتبعها الإمام الشافعي رحمه الله.

(٢) «الفصول في الأصول»: ١/ ٣٠٢.

اللغة، وأيضاً فإن المثبت مقدّم على المنفي.[(١)]

أما استدلالهم بأدلة من قواعد اللغة تؤيّد مذهبهم، فقد ذكروا في ذلك وجوهاً:

فمنها أنه يحسن الاستفهام عن حكم المسكوت عنه، فمن قيل له: أخرج الزكاة من ماشيتك السائمة. حسن أن يقول: هل أخرجها من المعلوفة؟ وحسن الاستفهام يدلّ على أن ذلك غير ثابت من اللفظ؛ لأنه لا يحسن الاستفهام عمّا يدلّ عليه اللفظ؛ ولهذا لا يحسن عن دلالة منطوقه، فلا يقال في المثال السابق: أأخرج من السائمة؟.

والجواب عن ذلك الوجه أنه إنما حسن الاستفهام طلباً للتوضيح، وذلك لأن دلالة مفهوم المخالفة ظنية غير قطعية.[(٢)]

وأيضاً استدلّوا بأنه لو كان المنطوق دالًّا على نقيض حكمه؛ لما جاز العطف عليه بمدلول النقيض، ولكن يجوز في الكلام أن نقول: أَدِّ زكاة السائمة والمعلوفة.

والجواب عليه أن مفهوم المخالفة من اقتضاء تخصيص المذكور بالحكم، فإذا جاء هذا العطف انتفى التخصيص.[(٣)]

المسلك الرابع: الالتفات إلى القواعد الشرعية:

التماس ما يؤيّد نفي حجية مفهوم المخالفة من قواعد الشرع؛ يمكن أن يكون بالنظر إلى مقصد الاحتياط في ألا ينسب للشرع ما ليس منه، وحتى لا يكون تحميل دلالات النصوص ما لا تحتمله، وهذا الاعتبار مرجعية تقوّي مسلك إنكار مفهوم المخالفة.

فالقيد الذي صاحَبَ المنطوق لا يمكن أن يحصر مقصود الشرع منه في فائدة واحدة؛ لأن فوائد كلام الشرع غير محصورة، فيكون منع الجزم من تعيين فائدة التخصيص؛ احتياطاً من زلَّة التمسُّك بمفهوم قد لا يكون مقصود الشرع.

---

(١) «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٤٦٤، شرح الإيجي على مختصر المنتهى: ٢٥٨، «المستصفى»: ٢٦٦، «كشف الأسرار»: ٢/ ٢٥٦ «التقرير والتحبير»: ١/ ١٢١ «فواتح الرحموت»: ١/ ٤٥٦.

(٢) «المستصفى»: ٢٦٦، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٩٠، «كشف الأسرار»: ٢/ ٢٥٧.

(٣) شرح الإيجي على مختصر المنتهى: ٢٥٩، «المستصفى»: ٢٦٦، «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٤٧١، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٩١، «كشف الأسرار»: ٢/ ٢٥٧، «فواتح الرحموت»: ١/ ٤٥٣.

وأيضاً سيكون سبباً في تعارض مع دلالات نصوص أخرى، وهذا لا ريب سدّ ذريعة دعاوى نسبة أحكام إلى الشرع، واستنطاق نصوصه ما هو غريب عنها، وكثيراً ما تذرّع ناس بدلالات باطلة من نصوص الشرع على أحكام غير صحيحة.

وقد أجاب الدكتور فتحي الدريني على هذا الاستدلال بأن تقييد القول بمفهوم المخالفة بشروط؛ يجعل الوقوع في تلك المفاسد مستبعداً، والشرع يكتفي في الاجتهاد بغلبة الظّنّ، وذريعة الاحتياط لا تستلزم سدّ أحد أوجه الدلالات التي يدعم حجيتها اعتمادها من أهل الشرع واللغة، وإذا كان الاحتياط يدفع إلى الحذر من القول بأحكام غير صحيحة؛ فإنه يدفع كذلك إلى الحذر من تضييع أحكام شرعية صحيحة.[١]

المطلب الرابع: من الفروع الفقهية المخرجة على الاختلاف في حجية مفهوم المخالفة:

كان للاختلاف في حجية مفهوم المخالفة أثر في تطبيقات فرعية كثيرة تأتي الإشارة لاثنين منها:

الفرع الأول: حكم من أدرك دون ركعة من صلاة الجمعة:

روي في حكم من أدرك ركعة من صلاة الجمعة حديث: «من أدرك ركعة من الجمعة أو غيرها، فقد تمّت صلاته»[٢]، والحديث وإن كان في تصحيح إسناده كلام، فيغني عنه كما قال النووي حديث أبي هريرة ﵁ أن النبيَّ ﷺ قال: «من أدرك ركعة من الصلاة، فقد أدرك الصلاة».[٣]

---

(١) انظر «المناهج الأصولية»: ٣٤٥، ٣٤٦.

(٢) أخرجه النسائي (١/ ٢٧٤) رقم (٥٥٧) كتاب الجمعة، باب من أدرك ركعة من صلاة الجمعة، عن ابن عمر، وابن ماجه (١/ ٣٥٦) رقم (١١٢١) كتاب الصلاة، باب ما جاء فيمن أدرك من الجمعة ركعة عن أبي هريرة، بلفظ: «من أدرك من الجمعة ركعة فليصلّ إليها أخرى»، قال ابن حبان عن طرق الحديث: كلّها معلولة، وقال ابن أبي حاتم عن أبيه: لا أصل لهذا الحديث إنما المتن: "من أدرك من الصلاة ركعة، فقد أدركها"، وكذا قال الدارقطني والعقيلي. انظر «التلخيص الحبير»: ٢/ ١٠٦.

(٣) أخرجه البخاري (١/ ١٢٠) رقم (٥٨٠) كتاب مواقيت الصلاة، باب من أدرك من الصلاة ركعة، ومسلم (١/ ٤٢٣) رقم (٦٠٧) كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك تلك الصلاة، من حديث أبي هريرة.

والحديث يدل بمنطوقه على ثبوت الجمعة لمن يدرك ركعة، فيلزمه قضاء ركعة، ويفيد مفهومه أن من أدرك دون الركعة لم يدرك الجمعة، ويلزمه أن يأتي بأربع ركعات ظهرا، وبهذا قال جمهور أهل العلم من الصحابة والتابعين، والمذاهب الثلاثة المالكية والشافعية والحنابلة، وكان حجتهم هو القول بمفهوم المخالفة للحديث.(١)

وقد صرّحوا باعتماد هذا القول على مفهوم المخالفة للحديث، يقول ابن قدامة: (قوله عليه الصلاة والسلام: «من أدرك ركعة من الجمعة، فقد أدرك الصلاة»، فمفهومه أنه إذا أدرك أقلّ من ذلك، لم يكن مدركاً لها).(٢)

وذهبت الحنفية إلى أن من أدرك من الجمعة شيئاً، ولو أقلّ من ركعة فهو مدرك للجمعة، ويلزمه أن يقضي ركعتين، فلم يلتفتوا إلى مفهوم المخالفة للحديث، واعتمدوا في كلامهم على عموم قوله ﷺ: «فما أدركتم فصلّوا، وما فاتكم فأتمّوا»(٣)، وقد صرّحوا بعدم الالتفات لمفهوم المخالفة في الحديث، قال المنبجي في الرّدّ على الاستدلال بمفهوم المخالفة من الحديث: (فدلالته مقصورة على أن من أدرك ركعة من الجمعة أضاف إليها أخرى، ولم يتعرّض لمن أدرك دون الركعة).(٤)

وأما على القول بمفهوم المخالفة فيكون ذلك مخصصاً عموم: (وما فاتكم فصلّوا)، ويبقى العموم فيما عداه، والقول بتخصيص مفهوم المخالفة للعموم هو قول الأكثرين، وقال الآمدي: (لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم والمفهوم، أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم)(٥)، لكن الخلاف فيه ثابت كما ذكره الزركشي.(٦)

---

(١) «الاستذكار»: ١/ ٦٠، شرح البخاري لابن بطال: ٢/ ٢٠٤، الحاوي: ٢/ ٤٣٧، المجموع للنووي: ٤/ ٥٥٨، المغني لابن قدامة: ٢/ ١٨٥.

(٢) «المغني» لابن قدامة: ٢/ ١٨٥.

(٣) أخرجه البخاري(١/ ١٢٩) رقم (٦٣٥)كتاب الأذان، باب قول الرجل: فاتتنا الصلاة، ومسلم (١/ ٤٢٠) رقم (٦٠٢) المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب إتيان الصلاة بوقار وسكينة، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) «اللباب في الجمع بين السنة والكتاب» لأبي محمد المنبجي: ١/ ٣٠٣، وانظر: المبسوط: ٢/ ٣٥، «بدائع الصنائع»: ٢٤٨، «العناية شرح الهداية»: ٢/ ٦٦.

(٥) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٥٣.

(٦) «البحر المحيط»: ٢/ ٥١٣.

والراجح عندي قول الجمهور أن من لم يدرك ركعة من الجمعة لم يدرك الجمعة، وعليه أن يقضي أربع ركعات ظهراً، وذلك لأن العمل بمفهوم المخالفة هو المذهب الأقوى، ويكون الجمع بين دلالة مفهوم الحديث وبين الحديث الآخر بتخصيص العموم، إذ الجمع بين الأدلة أولى.

الفرع الثاني: حكم ثبوت المصاهرة بالزنا:

من المسائل الفقهية المتفرّعة على اختلاف العلماء في حجية مفهوم المخالفة ما جاء في مفهوم الآية في محرّمات النساء في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] مع قوله سبحانه ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]، فمنطوق الآيتين على تحريم أمّ الزوجة وابنتها.

وقد جاءت الآيتان مقيّدتين بوصف نسائكم، فيكون الحكم بتحريم الأمهات والبنات قد وقع تخصيصه بهذا الوصف، وهنّ أمهات الزوجات وبناتهنّ، وهو ما يسمّى التحريم بالمصاهرة، ويفيد المفهوم منهما أنه لا يثبت تحريم غير أمهات الزوجات وبناتهنّ.

وعليه، فإن زنا الرجل بامرأة، لا تحرم عليه أمّها ولا ابنتها؛ لأن الزنا لا يجعل من زنى بها من نسائه، وهذا ما قاله الشافعي بعدم ثبوت تحريم المصاهرة بالزنا.[1]

وهو المعتمد عند المالكية، فقد نصّ عليه مالك في «الموطأ»[2]، ولكن ما ذكره ابن القاسم في «المدوّنة» بخلافه، وهو أن الزنا تثبت به حرمة المصاهرة[3]، وقيل: إليه رجع مالك، وذكر القرافي أنه غير المشهور.[4]، وقد حكى ابن رشد عن مالك ثلاثة أقوال: الإباحة، والكراهة، والتحريم.[5]

---

(١) «الحاوي»: ٩/ ٢١٤، «تحفة المحتاج»: ٧/ ٣٠٤، «نهاية المحتاج»: ٦/ ٢٧٥، «مغني المحتاج»: ٣/ ١٧٨.
(٢) «الموطأ»: ٢/ ٥٣٣.
(٣) «المدونة»: ٢/ ١٩٦، ١٩٧.
(٤) «الذخيرة»: ٤/ ٢٦١.
(٥) «البيان والتحصيل»: ٥/ ١٣٣.

ولكن ابن عبد البَرّ نقل في «الاستذكار» عن سحنون قال: (أصحاب مالك كلهم يخالفون ابن القاسم فيها ويذهبون إلى ما في «الموطأ»)(١)، وقال في كتابه «الكافي» عن عدم التحريم أنه: (أصحّ وعليه العمل عند فقهاء أهل المدينة).(٢)

فالمشهور من المذهب عدم ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا، وهو ما عليه المعتمد.(٣)

وحجة هذا القول اعتبار مفهوم المخالفة، وقد نصّ مالك على الاستدلال بمفهوم المخالفة لقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَـٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فقال رحمه الله في «موطئه»: (فأما الزنا فإنه لا يحرم شيئاً من ذلك؛ لأن الله تبارك وتعالى قال: ﴿وَأُمَّهَـٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فإنما حرم ما كان تزويجاً، ولم يذكر تحريم الزنا، فكل تزويج كان على وجه الحلال يصيب صاحبه امرأته، فهو بمنزلة التزويج الحلال).(٤)

وقال ابن عبد البَرّ: (لأن الله قال: ﴿وَأُمَّهَـٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، وليس التي زنى بها من نسائه، ولا ابنتها من ربائبه).(٥)

وذهب أبو حنيفة وأحمد إلى ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا، واستندوا إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢]، وقالوا: الآية تدلّ على أن موطوءة الأب تحرم على الابن، وهذا يشمل عموم الوطء الحلال والحرام.(٦)

ولم يلتفت الحنفية لما استدلّ به الفريق الأول؛ لأنهم ينكرون حجية مفهوم المخالفة، وقد ذكر الخبازي أن من فروع الشافعي على حجية مفهوم المخالفة الذي ينكرونه أن: (الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة؛ لأن حرمة الربيبة بوصف أنها من نسائنا في قوله تعالى: ﴿وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ ٱلَّـٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾ [النساء: ٢٣].(٧)

---

(١) «الاستذكار»: ٥/ ٤٦٣.

(٢) «الكافي في فقه اهل المدينة»: ٢/ ٥٤٢.

(٣) «الخرشي على خليل»: ٣/ ٢٠٩، «منح الجليل» لمحمد عليش: ٣/ ٣٣٠.

(٤) «الموطأ رواية يحيى الليثي»: ٢/ ٥٣٣.

(٥) «الكافي في فقه اهل المدينة»: ٢/ ٥٤٢.

(٦) «المبسوط»: ٤/ ٢٠٤، «البناية شرح الهداية»: ٥/ ٣٣، «فتح القدير»: ٣/ ٢١٩، «المغني» لابن قدامة: ٧/ ٤٨٢، «الإنصاف» للمرداوي: ٨/ ١١٧، «كشاف القناع» للبهوتي: ٥/ ٧٢.

(٧) «المغني» للخبازي: ١٦٦، ١٦٧.

وأما الحنابلة فلم يعملوا بمفهوم المخالفة، وهم يقولون به، ويمكن أن يكون ذلك مرجعه أنهم اعتبروا تحريم المصاهرة بالزنا هو من منطوق قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢]، فيكون تقديم المنطوق على المفهوم هو الراجح.

حيث يقولون بأن النكاح في الآية هو الوطء، فيثبت به التحريم، كان الوطء مباحاً أو محرماً، وقال بعضهم: إن ختام الآية بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٢٢]، فيه من التغليظ الذي يرجح معه أن يكون المراد بالنكاح هو الوطء.[1]

وأرى أن كل فريق له دليله المعتبر، وأنه يمكن أن يوجه كل دليل في محلّه دون تعارض بينهما، فما ذهب إليه الفريق الأول من الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] وقوله: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾ [النساء: ٢٣] على عدم تحريم الأمّ والبنت بعلاقة الزنا له اعتباره، وقد قال ابن عبد البرّ: (وقد أجمع هؤلاء الفقهاء - أهل الفتوى بالأمصار المسلمين - أنه لا يحرم على الزاني نكاح المرأة التي زنا بها إذا استبرأها، فنكاح أمّها وابنتها أحرى).[2]

وأما دليل الحنفية والحنابلة في الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢]، فهو دليل معتبر على تحريم موطوءة الرجل على ابنه، سواء كان الوطء حلالاً أو حراماً، ويتوجّه كل قول إلى ما يخصّه، فلا يكون لأثر الزنا في المصاهرة حكم عام، وإنما يكون أثره في المصاهرة في علاقة من زنى بامرأة أنه يجوز نكاح أمّها أو ابنتها، وأما في علاقة ابن من زنى بمن زنى بها أبوه، عدم جواز النكاح. والله أعلم.

---

(١) «المغني» لابن قدامة: ٧/ ٤٨٢، «شرح الخرقي» للزركشي: ٢/ ٣٧٤، «المقنع شرح المبدع»: ٦/ ١٣٠.
(٢) «الاستذكار»: ٥/ ٤٦٤.

الفصل الثالث: في مباحث العموم وتخصيصه وتقييد المطلق:

ويشتمل على ستة مباحث:

المبحث الأول: الخلاف في دلالة العام وحكم العمل به قبل البحث عن مخصّص:

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تنبيهات في ذكر الخلاف في دلالة العام.

المطلب الثاني: الخلاف في دلالة العام.

المطلب الثالث: الخلاف في حكم اعتقاد العموم والعمل به قبل البحث عن مخصّص.

المبحث الثاني: الخلاف في بناء العام على الخاص:

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تصوير المسألة وتحرير محلّ النزاع فيها.

المطلب الثاني: آراء العلماء في بناء العام على الخاص.

المطلب الثالث: أدلة المسألة.

المبحث الثالث: الخلاف في عموم المشترك:

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تحرير النزاع في مسألة عموم المشترك.

المطلب الثاني: أقوال العلماء في عموم اللفظ الواحد في معانيه.

المطلب الثالث: أدلة المسألة.

المطلب الرابع: من تطبيقات المسألة.

المبحث الرابع: الخلاف في حكم الاستثناء بعد جمل متعاطفة:

المطلب الأول: تصوير المسألة.

المطلب الثاني: أقوال الأصوليين في المسألة.

المطلب الثالث: أدلة المسألة.

المطلب الرابع: تحقيق المسألة.

المبحث الخامس: الخلاف في حكم التخصيص بالعادة.

المطلب الأول: اضطراب ظاهري في تناول بعض الأصوليين المسألة.

المطلب الثاني: تحرير أقوال العلماء في تصوير المسألة.

المطلب الثالث: تحرير الخلاف بين العلماء في تخصيص العموم بالعادة.

المبحث السادس: الخلاف في حمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب:

المطلب الأول: بيان المراد بالمسألة.

المطلب الثاني: أقوال العلماء في حمل المطلق على المقيد إذا اتحد الحكم واختلف السبب.

المطلب الثالث: تأصيل اختلاف الحنفية والجمهور في المسألة.

المبحث الأول: الخلاف في دلالة العام وحكم العمل به قبل البحث عن مخصّص:

ذكرت كتب الأصول مسائل محلّ خلاف بين الحنفية والجمهور في مباحث العموم، منها دلالة العام، حيث ينسب للحنفية القول بقطعية دلالة العام خلافاً للجمهور، وترتّب على ذلك مسائل أصولية، كحكم العمل بالعام قبل البحث عن مخصّص، ويأتي الكلام في بيان الخلاف في المسألة في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تنبيهات في ذكر الخلاف في دلالة العام:

قبل دراسة الخلاف في دلالة العام وحكم العمل به قبل البحث عن مخصّص، يجدر التنبيه إلى أمور:

أولاً: هذا الخلاف يخرج عنه من لا يرى القول بصيغ للعموم، وهم فريقان: من يرى التوقّف في دلالة صيغ العموم؛ حتى يوجد دليل لحمل اللفظ على العموم أو الخصوص، ويسمّون الواقفية، والثاني: من يرى حمل صيغة العموم على الخصوص، ولا تحمل على العموم إلا بدليل، ويسمّون أرباب الخصوص.

أما بحث الخلاف فيجري على مذهب من يرى للعموم صيغاً وضعت في اللغة تدلّ عليه، وهو مذهب جماهير أهل العلم من المذاهب الأربعة والظاهرية وغيرهم، ويسمّون أرباب العموم.(١)

وقد ذكر الدبوسي والسرخسي وابن تيمية أن إنكار العموم قول مُحدَث لم يكن في القرون الثلاثة الأولى.(٢)

---

(١) «المستصفى»: ٢٢٥، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٢٢٢، «البرهان»: ١/ ٢٢١، «التحبير في شرح التحرير» للمرداوي: ٥/ ٢٣٢٧، «قواطع الأدلة»: ١/ ١٥٤، «البحر المحيط»: ٢/ ١٨٩، «العدة» ٢/ ٤٨٩، «شرح المنار» للنسفي: ١/ ١٦٤، «إحكام الفصول» للباجي: ١/ ٢٣٩ وما بعدها، «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٢٧٧ وما بعدها.

(٢) «تقويم الأدلة»: ٩٦، «أصول السرخسي»: ١/ ١٣٢، «مجموع فتاوى ابن تيمية»: ٦/ ٤٤٠، ٤٤١.

وقال ابن تيمية: (لم يخالف في العموم إلا شرذمة لا يعتدّ بهم).[(١)]

ثانياً: اتفق أرباب القول بالعموم أن صيغه متى حفّت بقرائن يستدلّ بها على نفي إرادة الخصوص؛ فدلالته على العموم قطعية، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

فقرينة العقل تنفي إرادة الخصوص في الآية، وقد نقل الاتفاق على ذلك الزركشي[(٢)] والمحلّي، وقال المحلّي: (وإن قام دليل على انتفاء التخصيص كالعقل في: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. و﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ﴾ [البقرة: ٢٨٤] كانت دلالته قطعية اتفاقاً).[(٣)]

وكذلك ما دلّت القرينة على عدم احتماله للعموم، وأنه مراد به الخصوص[(٤)]، ومثاله كما قاله الإمام الشافعي: قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهۡلِ ٱلۡمَدِينَةِ وَمَنۡ حَوۡلَهُم مِّنَ ٱلۡأَعۡرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرۡغَبُواْ بِأَنفُسِهِمۡ عَن نَّفۡسِهِۦۚ﴾ [التوبة: ١٨٢] قال: (وإنما أريد به من أطاق الجهاد من الرجال).[(٥)]

فيكون ذلك خارجا عن محل النزاع، وإنما محل النزاع هو في صيغة العموم حيث تكون مجردة عن قرائن يتعين بها دلالتها.

ثالثاً: لم يكن تناول المصنّفات الأصولية للبحث في دلالة العام والعمل به قبل البحث عن مخصّص على طريقة واحدة، فعنونتي للمسألة تشير إلى كونها مسألتين:

الأولى: في دلالة العام، أي: هل دلالته على المعنى قطعية أم ظنية؟.

والثانية: حكم اعتقاد دلالته، والعمل به قبل البحث عن مخصّص؟، أي: عند ورود صيغة العام، هل يلزم البحث عن احتمال كونه قد خصّص قبل اعتقاد دلالته

---

(١) «مجموع فتاوى ابن تيمية»: ٣١/ ١٠٥.
(٢) «تشنيف المسامع» للزركشي: ٢/ ٨٩.
(٣) «شرح جمع الجوامع» للمحلي: ١/ ٥١٥.
(٤) «تشنيف المسامع» للزركشي: ٢/ ٩٠.
(٥) «الرسالة»: ٥٤ .

والعمل به، أم لا يلزم البحث ويكون اعتقاد دلالته والعمل به بمجرّد العلم به؟.

وإذا اعتبرتا مسألتين في البحث، فصنيع الأصوليين يوحي بارتباطهما؛ بحيث تكون الثانية مبنية على الأولى، ولهذا فأكثر الكتب الأصولية خاصة عند الشافعية والحنابلة تناولت بالبحث مسألة حكم اعتقاد العموم والعمل به قبل البحث عن مخصّص، ولم يأتِ فيها البحث عن دلالة العام.

ويلاحظ أن معظم من بحث مسألة حكم العام قبل البحث عن مخصّص، جاء كلامه في المسألة ضمن مباحث العموم والخصوص، غير أن الآمدي تناولها في مباحث البيان والمبين، وتابعه على ذلك ابن الحاجب.

وأكثر المصنّفات الأصولية عند الحنفية تناولت بالبحث مسألة دلالة العام، ولم تتعرّض لمسألة حكم اعتقاده والعمل به قبل البحث عن مخصّص.

وبعد هذه التوضيحات يأتي تناول الخلاف في دلالة العام:

المطلب الثاني: الخلاف في دلالة العام:

يأتي تناول الخلاف في دلالة العام في فروع:

الفرع الأول: تحرير محلّ النزاع:

محلّ النزاع في دلالة العام يفتقر قصد تحريره إلى توضيح أمرين:

الأول: إن هذه المسألة يراد بها العام الذي لم يدخله التخصيص، أما العام بعد التخصيص فلم يقل أحد بأن دلالته قطعية، ومن ذهب إلى قطعية دلالة العام قبل التخصيص يرى أن العام إذا دخله التخصيص صارت دلالته على ما بقي بعد التخصيص ظنية؛ لأن علّة التخصيص يمكن أن تنسحب إلى ما بقي بعد التخصيص، وبالاحتمال لا يبقى للقول بالقطع مجال.[1]

والثاني: إن دلالة العام الذي لم يدخله التخصيص على أصل المعنى كدلالة ألفاظ

---

(١) «أصول السرخسي»: ١/ ١٤٤، «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري: ١/ ٣٠٨، «التلويح على التوضيح» للتفتازاني: ٢/ ٣١.

العموم على الواحد، ودلالة ألفاظ الجمع على أقلّه، قطعية باتفاق[(١)]، قال ابن النجار: (دلالة العموم على أصل المعنى دلالة قطعية، وهذا بلا نزاع).[(٢)]

وإنما وقع النزاع في دلالة العام الذي لم يدخله التخصيص على ما يزيد على أصل المعنى، وعلى كل فرد بخصوصه.

الفرع الثاني: عرض الخلاف في دلالة العام عند الأصوليين:

النزاع في دلالة العام ثابت في المصنّفات الأصولية، وقد نصب بعض الأصوليين الخلاف في دلالة العام الذي لم يدخله التخصيص بين مذهب الحنفية ومذهب الجمهور، وذلك على تفصيل:

فمذهب الجمهور القول بظنية دلالة العام، وقد حكاه مذهباً للجمهور العلائيُّ في «تلقيح الفهوم»[(٣)]، وأيضاً علاء الدين البخاري[(٤)]، والتفتازاني[(٥)]، وغيرهما، وعبّر بعض الأصوليين أنه مذهب أكثر الفقهاء والمتكلّمين، كابن الهمام وابن اللحام وغيرهما.[(٦)]

فهو مذهب المالكية حيث ذكر الأبياري فيما نقله عنه صاحب «نشر البنود» أنه المختار للمالكية[(٧)]، وذكر الباجي أن دلالة العام محتمل[(٨)]، وقال التلمساني[(٩)]: (ظاهر

---

(١) «حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع»: ١/ ٥١٤، «تشنيف المسامع» للزركشي: ٢/ ٨٨.

(٢) «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ١١٤.

(٣) «تلقيح الفهوم»: ٢٢٤.

(٤) «كشف الأسرار»: ١/ ٣٠٤.

(٥) «التلويح على التوضيح»: ١/ ٦٩.

(٦) التحرير بشرح «التقرير والتحبير»: ١/ ٢٣٨، وانظر «تيسير التحرير»: ١/ ٢٦٧، «فواتح الرحموت»: ١/ ٢٥٢، «المختصر» لابن اللحام: ١٠٦.

(٧) «نشر البنود»: ١/ ٢١٢.

(٨) «إحكام الفصول»: ١/ ٢٦٢

(٩) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي بن يحيى التلمساني المالكي، فقيه متكلّم أصولي، مشارك في كثير من العلوم العقلية والنقلية، توفي عام (٧٧١ هـ). انظر: «نيل الابتهاج» ٢٥٥.

في جميع أفراده، قطعي في أقلّ الجمع).[(١)]

وهو مذهب الشافعية عدّه كذلك ابن السبكي[(٢)]، وذكر الزركشي أنه المشهور عند أصحابهم.[(٣)]

وهو مذهب الحنابلة نسبه لأكثرهم ابن اللحام والمرداوي وابن النجار.[(٤)]

وبه قال بعض الحنفية من مشايخ سمرقند.[(٥)]

ومذهب الحنفية أن دلالة العام على جميع أفراده قطعية جاء ذلك في كتبهم[(٦)]، كما عدّه مذهب الحنفية من غيرهم ابن السبكي[(٧)]، والزركشي حيث نسبه لجمهورهم[(٨)] وغيرهما.

وقال ابن اللحام الحنبلي عن هذا المذهب: (ذكره الفخر إسماعيل من أصحابنا[(٩)]، وكلام ابن عقيل في «الواضح» يدلّ عليه... ويحكى رواية عن أحمد).[(١٠)]

ونسبه بعض الأصوليين لجمهور المعتزلة.[(١١)]

---

(١) مفتاح الوصول: ٦٦.

(٢) جمع الجوامع بشرح المحلي: ١/ ٥١٤.

(٣) «البحر المحيط»: ٢/ ١٩٧.

(٤) «القواعد والفوائد الأصولية»: ٢٣٣، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٥/ ٢٣٣٨، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ١١٤.

(٥) «شرح المنار» للنسفي: ١/ ١٦٦، «كشف الأسرار» لعلاء الدين البخاري: ١/ ٣٠٤، «تيسير التحرير»: ١/ ٢٦٧.

(٦) «تقويم الأدلة» للدبوسي: ٩٦، «أصول السرخسي»: ١/ ١٣٤، «كشف الأسرار» لعلاء الدين للبخاري: ١/ ٣٠٤، التحرير بشرح التيسير: ١/ ١٦٦، شرح المنار للنسفي: ١/ ١٦٤، فصول البدائع: ٢/ ٤٩، المغني للخبازي: ٩٩.

(٧) «جمع الجوامع بشرح المحلي»: ١/ ٥١٥.

(٨) «البحر المحيط»: ٢/ ١٩٧، وانظر: «نشر البنود»: ١/ ٢١٢.

(٩) هو فخر الدين إسماعيل بن علي بن الحسين البغدادي الأزجي الحنبلي، المشهور بغلام ابن المنّي، فقيه أصولي، له تصانيف منها: «التعليقة» و«المفردات» و«جَنّة الناظر وجُنّة المناظر» في الجدل. توفي سنة (٦١٠هـ). انظر: «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/ ٦٦، «شذرات الذهب»: ٧/ ٢٩٣.

(١٠) القواعد والفوائد الأصولية: ٢٣٣.

(١١) «البحر المحيط»: ٢/ ١٩٧، «شرح المنار» للنسفي: ١/ ١٦٤.

وقد نقل بعض الشافعية عن الإمام الشافعي القول بقطعية دلالة العام، كما ذكره الإسنوي ونقله عن الأصفهاني(١)، وكذا نقله الزركشي عن ابن القشيري والجويني والغزالي.(٢)

وقد أنكر هذا القول عن الشافعي إلكيا معتمداً على أنه يعارض المعروف عن الشافعي في مسألة التخصيص في غير موضع العموم، حيث يرى الشافعي أنه ليس نسخاً، خلافاً للحنفية حيث عدّوه نسخاً لقطعية دلالة العموم عندهم.(٣)

وذهب الزركشي إلى أن سبب النقل عن الشافعي بقطعية العموم مرجعه أنه يسمّي الظواهر نصوصاً، وهذا ما لاحظه ابن السمعاني، حيث قال: (ذكر بعض أصحاب أبي حنيفة أن العموم نصّ فيما تناوله من المسمّيات، وقد سمّى الشافعي الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه).(٤)

ولهذا خطّأ الزركشيُّ الجوينيَّ في نسبة قطعية دلالة العموم للشافعي، فقال: (ولعلّ إمام الحرمين في نقله عن الشافعي كونها قطعية، أخذه من قوله إنها نصّ، وفيه نظر، فإن الشافعي يسمّي الظواهر نصوصاً كما نقله الإمام في «البرهان» عنه في موضع آخر).(٥)

وترجيح مذهب الحنفية ظاهر كلام الشاطبي، ولهذا نسب بعض المعاصرين للشاطبي القول بقطعية دلالة العام.(٦)

الفرع الثالث: رأيي في الخلاف:

وقع عند بعض الشافعية إشكال في دلالة العام عند الشافعي، كما سبق ذكره وتحقيقه عند الزركشي، وقد أجاب عن نسبة القول بقطعية دلالة العام للشافعي بكون

---

(١) «نهاية السول»: ١٨٧.
(٢) «البحر المحيط»: ٢/ ١٩٧.
(٣) «البحر المحيط»: ٢/ ١٩٧، ١٩٨.
(٤) «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٦٢.
(٥) «البحر المحيط»: ٢/ ١٩٨.
(٦) تفسير النصوص ٢/ ١٠٨، «مباحث التخصيص عند الأصوليين»: عمر بن عبد العزيز: هامش ص١٢.

مرجعه أن الشافعي يسمّي الظواهر نصوصاً، وهو جواب حَسَن.

ولكن يبدو أن هذا الإشكال لم يكن في نسبة القطعية في دلالة العام للشافعي وحده، بل لغيره من الأئمة، فقد قال الزركشي: (وأطلق الأستاذ أبو منصور النقل عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة بأن دلالته على أفراده قطعية).[1]

ونقله أيضاً السمرقندي.[2]

وأرى أن المسألة تحتاج إلى توضيح قد يفيد في الخلاف حولها، وذلك أن الكلام عن دلالة العام يتّجه في مسلكين:

المسلك الأول: عن الدلالة اللغوية في دلالة اللفظ على العموم في وضع اللغة، وفي هذا الاتجاه وقع الاتفاق بين أرباب العموم - ومنهم الأئمة الأربعة - على دلالة الصيغة على العموم، خلافاً للواقفية وأصحاب الخصوص، كما أشرت سابقاً، وحيث إن القول بنفي دلالة العموم ذو أثر سيِّئ في التعامل مع نصوص القرآن والسنة؛ كان التأكيد على ردّ نفي العموم عند العلماء.

وعليه يمكن حمل المراد بقطعية العموم في نسبتها للأئمة، أي: قطعية ثبوت العموم في اللغة.

وقد تكلّم الشاطبي في الذَّبّ عن عموميات القرآن والسنة، فذكر أن من الشناعة القول: (بأن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتدّ به في حقيقته من العموم، وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص، وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة؛ إلا بجهة من التساهل وتحسين الظَّنّ، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم، وفي هذا إذا تؤمّل توهين الأدلة الشرعية، وتضعيف الاستناد إليها).[3]

ولا أرى أن الشاطبي بهذا ينصر مذهب الحنفية بقطعية دلالة العام؛ لأنه لا يجاريهم في منع تخصيص العموم بخبر الواحد والقياس وغيره، مما بناه بعض الحنفية على القول

(١) «البحر المحيط»: ٢/١٩٧.

(٢) «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٢٧٩.

(٣) «الموافقات»: ٤/٤٨.

بقطعية دلالة العموم، بل قصد الشاطبي إثبات العموم والعمل به ضدّ منكريه أو من يضعفه.

فبعض من لم ينكر العموم قال: بضعف دلالته، وادّعى بعضهم أنه ما من عامّ إلا وقد خصّ، وصار هذا قولاً شائعاً، وقد نقل ابن تيمية قول هؤلاء وردّ عليهم.

فقال: (فإن هذا الكلام وإن كان قد يطلقه بعض السادات من المتفقّهة، وقد يوجد في كلام بعض المتكلّمين في أصول الفقه؛ فإنه من أكذب الكلام وأفسده، والظّنّ بمن قاله أولاً، أنه إنما عنى أن العموم من لفظ " كل شيء " مخصوص إلا في مواضع قليلة، كما في قوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٤] و: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: ٢٣] و: ﴿فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٤٤]، وإلا فأيّ عاقل يدّعي هذا في جميع صيغ العموم في الكتاب والسنة، وفي سائر كتب الله وكلام أنبيائه، وسائر كلام الأمم عربهم وعجمهم، وأنت إذا قرأت القرآن من أوّله إلى آخره، وجدت غالب عموماته محفوظة؛ لا مخصوصة).[1]

وأما **المسلك الثاني** للقول بقطعية دلالة العموم: فيتّجه المراد به إلى نفي احتمال التخصيص، وذلك حيث لا يوجد عليه دليل، فمتى وجد دليل التخصيص، فالعمل بموجبه باتفاق، وأما الخلاف في العام حيث لا دليل على تخصيصه، فهل يكون القول بعمومه من باب القطع، أم باب الرجحان باعتبار أن احتمال وجود مخصّص لم يعلم وارد؟.

فالأول المراد بمذهب الحنفية بقطعية دلالة العام، والثاني المراد بقول الجمهور بظنية دلالة العموم، وهذا الخلاف لا أثر له في دلالة اللفظ؛ لأن من يقول بظنية دلالته يرى قطعية العمل به لقاعدة الشرع من وجوب العمل بالراجح، فالاستدلال بالعموم ودلالته على الحكم الذي يقتضيه سيّان عند من يقول بظنية دلالته أو بقطعيتها.

وإنما يبني الحنفية على قولهم هذا في مسألة حكم التمسّك بالعام قبل البحث عن

---

(١) «مجموع الفتاوى»: ٦/ ٤٤١، ٤٤٢.

مخصّص، ومسألة حكم بناء العام على الخاص، وسيأتي تفصيل بحثهما، وأيضاً مسألة حكم تخصيص العموم بخبر الواحد وبالقياس.

وعليه فيكون الحنفية والجمهور على اتفاق بثبوت العموم في صيغ له، وعلى وجوب العمل بالعام الذي لا يثبت تخصيصه، ولا أثر لقول الحنفية بقطعية العام في ذلك.

المطلب الثالث: الخلاف في حكم اعتقاد العموم والعمل به قبل البحث عن مخصّص:

دلالة العموم ثابتة عند أرباب العموم، والعمل به واجب، ولكن هل يكون ذلك بمجرّد أن ترد صيغة العموم، أم لا يكون ذلك إلا بعد البحث عن وجود مخصّص، وقبله لا يثبت اعتقاد العموم والعمل به؟.

ذكر الأصوليون النزاع في هذه المسألة، وتناول المصنّفات الأصولية لهذه المسألة يبين عن صعوبة نقل الآراء فيها عن أرباب المذاهب.

وقد أقرَّ الزركشي المصنّف البارع صاحب كتاب «البحر المحيط» في الأصول، وهو من أحسن مصنفات الفن، فقال: (وهذه المسألة من مشكلات هذا الباب [يعني باب العموم والخصوص] نقلاً وحجاجاً)(١). ويأتي تناول المسألة فيما يلي:

الفرع الأول: آراء المذاهب:

حيث كانت هذه المسألة مبناها على الخلاف في دلالة العام، وقد حكي فيه الخلاف بين الحنفية وجمهور العلماء المالكية والشافعية والحنابلة، فسيكون عرض مذهب الجمهور من غير الحنفية أولاً، ويكون الختام بالمذهب الحنفي، وحيث إن الخلاف كان واسعاً في رأي الشافعية؛ فسيكون البدء به.

---

(١) «سلاسل الذهب» للزركشي: ٢٤١.

أولاً: مذهب الشافعية:

حكى كثير من الشافعية خلاف الصيرفي[1] منهم في اعتقاد العام قبل البحث عن مخصّص، فذهب الصيرفي إلى اعتقاده، وذهب عامة الشافعية إلى عدم اعتقاده قبل البحث عن مخصّص، حكى الخلاف في ذلك الشيرازي في «التبصرة»، فقال: (إذا ورد لفظ من ألفاظ العموم، لم يجز اعتقاد عمومه حتى ينظر في الأصول، فإن لم يجد ما يخصّه، اعتقد عمومه)، ثم حكى خلاف الصيرفي[2] وكذا حكاه القاضي أبو الطيّب، كما نقله عنه ابن السبكي[3]، وحكاه الجويني[4]، وابن السمعاني.[5]

وحكاية الخلاف بقصره على اعتقاد العام قبل البحث عن مخصّص، يعني أن الخلاف لا ينسحب على العمل بالعام قبل البحث عن مخصّص، إنما يفيد قصره على اعتقاده، ولهذا نقل الغزالي والآمدي وابن الحاجب الإجماع على عدم العمل بالعام قبل البحث عن مخصّص، فقال ابن الحاجب: (يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصّص إجماعاً).[6]

وعليه يكون التعامل مع مسألتين: الأولى: اعتقاد العموم قبل البحث عن مخصّص، والثانية: العمل بالعموم قبل البحث عن مخصّص، وتكون الأولى محلّ خلاف الصيرفي، والثانية محلّ الإجماع، وقد رجّح ذلك الأصفهاني[7] والقرافي[8] والإسنوي.[9]

---

(١) هو أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي البغدادي الشافعي، فقيه متكلّم، تفقه على ابن سريج، وقيل: كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي، من مصنفاته «شرح الرسالة» للشافعي، و«البيان في دلائل الإعلام على أصول الأحكام» وكتاب «الإجماع» وكتاب «الشروط». توفي سنة (٣٣٠هـ). انظر: «طبقات الشافعية» للسبكي ٣/ ١٨٦، «شذرات الذهب» ٤/ ١٦٨.

(٢) «التبصرة»: ١١٩.

(٣) «رفع الحاجب»: ٣/ ٤٤٥.

(٤) «البرهان»: ١/ ٢٧٣.

(٥) «قواطع الأدلة»: ١/ ١٦٦.

(٦) «مختصر المنتهى بشرح رفع الحاجب»: ٣/ ٤٤٤، «المستصفى»: ٢٥٦، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٥٦.

(٧) «البحر المحيط»: ٢/ ٢١٥.

(٨) «نفائس الأصول»: ٥/ ١٩٦٧.

(٩) «نهاية السول»: ١٩٩.

ولكن بعضهم لم يرتضِ هذا المسلك كالعلائي، فقد ذكر أن ما وجده من كلام الصيرفي في كتابه «البيان» في أصول الفقه يوافق النقل عنه بالإطلاق، بل قد صرّح بالعمل بالعام قبل البحث عن مخصّص.(١)

وكذا ابن السبكي رأى أن خلاف الصيرفي يشمل اعتقاد العموم والعمل به، ونقل حكاية الخلاف عن الصيرفي في الأمرين عن أبي إسحاق الإسفراييني(٢)،(٣)، وهو صنيع أبي إسحاق الشيرازي في «اللمع» فقد قال: (وإذا وردت ألفاظ العموم، فهل يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها قبل البحث عمّا يخصّها؟ اختلف أصحابنا فيه، فقال أبو بكر الصيرفي: يجب العمل بموجبها واعتقاد عمومها ما لم يعلم ما يخصّها، وذهب عامة أصحابنا أبو العباس وأبو سعيد الإصطخري(٤) وأبو إسحاق المروزي إلى أنه لا يجب اعتقاد عمومها حتى يبحث عن الدلائل، فإذا بحث فلم يجد ما يخصّها، اعتقد حينئذ عمومها، وهو الصحيح).(٥)

وكذا فعله الرازي، فعبّر عن المسألة بالتمسّك بالعام، وذلك يشمل الاعتقاد والعمل(٦)، فيكون حكاية الخلاف في المسألتين معاً، وقد تبع الرازي في هذا

---

(١) «تلقيح الفهوم»: ٢٣٩.

(٢) هو ركن الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفراييني الشافعي الأصولي شيخ خراسان أحد المجتهدين في عصره، وإذا أطلق الأستاذ فهو المراد، له تصانيف فائقة منها «الجامع في أصول الدين» و«تعليقة» في أصول الفقه وغير ذلك توفي (٤١٨هـ). وقيل: (٤١٧هـ). انظر: «وفيات الأعيان» ١/ ٢٨.

(٣) «رفع الحاجب»: ٣/ ٤٤٥.

(٤) هو أبو سعيد الحسن بن أحمد بن يزيد الإصطخري نسبة إلى إصطخر من بلاد فارس، الفقيه الشافعي؛ كان من نظراء أبي العباس ابن سريج وأقران أبي علي ابن أبي هريرة، وله مصنفات حسنة في الفقه، منها كتاب «الأقضية»، وكان قاضي قُمّ، وتولّى حسبة بغداد، واستقضاه المقتدر على سجستان، فسار إليها، فنظر في مناكحاتهم، فوجد معظمها على غير اعتبار الولي، فأنكرها وأبطلها عن آخرها، وتوفي في سنة (٣٢٨هـ)، «وفيات الأعيان» ٢/ ٧٥.

(٥) «اللمع»: ٢٨.

(٦) «المحصول»: ٣/ ٢٩.

الأرموي[١]، والبيضاوي[٢]، ورجّحا قول الصيرفي ظنًّا أن الرازي مال إليه حيث أجاب عن دليل الآخر.

وقد رجّح بعضهم مسلك عدم التفريق في الخلاف بين اعتقاد العموم والعمل به؛ لأن القول بالاعتقاد يستلزم وجوب العمل، واستشكلوا الاتفاق على امتناع العمل مع إيجاب بعضهم اعتقاد عمومه؛ إذ لا يظهر لوجوب اعتقاد عمومه فائدة إلا العمل به فعلاً أو كفًّا؛ إذ مع الجزم بالعموم يستحيل أن لا يجوز التمسّك به.[٣]

وللشافعية مسلك ثالث في حكاية المسألة، وهو نقل الاتفاق فيها على وجوب عرض العام على الأدلة للبحث عن وجود مخصّص دون تفصيل بين الاعتقاد والعمل، وهو ما نقله الزركشي عن الإسفراييني.[٤]

وحاول الزركشي نظم ما سبق، فعدّ للشافعية طريقتين في حكاية المسألة، الأولى طريقة حكاية الخلاف في المسألة، والثانية بالقطع وعدم الخلاف، فقال: (إن في هذه المسألة عندنا طريقتين، إحداهما حكاية لقولين أو وجهين، والثانية القطع بوجوب البحث من غير خلاف).[٥]

ولكن الزركشي نفسه قد وقع في الاضطراب، فذكر في «البحر» أن المذهب هو القول بعدم الاعتقاد والعمل قبل البحث عن مخصّص، فقال: (الراجح عند أصحابنا أنه لا يجوز قبل البحث عن المخصّص، ونقل فيه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني اتفاق أصحابنا).[٦]

وفي شرحه على «جمع الجوامع» أتى بقول ابن السبكي: (ويتمسّك بالعام في حياة

---

(١) «التحصيل»: ١/ ٣٧٢.
(٢) «منهاج الوصول بشرح نهاية السول»: ١/ ٤٠٨.
(٣) «البحر المحيط»: ٢/ ٢١٤، «نهاية الوصول في دراية الأصول» للهندي: ٤/ ١٤٩٨.
(٤) «البحر المحيط»: ٢/ ٢٠٧.
(٥) «البحر المحيط»: ٢/ ٢٠٧.
(٦) «البحر المحيط»: ٢/ ٢٠٦.

النبيّ ﷺ قبل البحث عن مخصّص، وكذا بعد الوفاة، خلافاً لابن سريج)، ثم قال الزركشي بعده: (والمذهب وجوب العمل به حتى يبلغه التخصيص)(١)، ثم ذكر حجية هذا القول غير أنه عاد، وقال: (اقتصار المصنّف على ابن سريج [أي: في قوله بعدم التمسّك بالعام قبل البحث عن مخصّص] تابع فيه «المحصول» و«المنهاج» وقد حكاه الشيخ أبو حامد الإسفراييني والشيخ أبو إسحاق وغيرهما عن عامة أصحابنا سوى الصيرفي).(٢)

ومن مظاهر الاختلاف أيضاً في حكاية القول في المسألة اختلافهم في نسبة القول فيها للشافعي، فذكر الصيرفي كما نقله ابن السبكي أن ما ذهب إليه هو مذهب الشافعي؛ لأنه قال في «الرسالة»: (فكل كلام كان عامًّا ظاهراً في سنة رسول الله، فهو على ظهوره وعمومه؛ حتى يعلم حديث ثابت عن رسول الله بأبي هو وأمّي يدلّ على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعض الجملة دون بعض).(٣)

وحكى الماوردي القول بعدم اعتقاد العموم والعمل به قبل البحث عن مخصّص عن ظاهر نصّ الشافعي، وتبعه الروياني(٤) في «البحر» بأنه مذهب الشافعي، وقال الزركشي: (هو ظاهر نصّ الشافعي في «أحكام القرآن»)، ثم قال: (فيصير له في المسألة قولان).(٥)

ثانياً: مذهب المالكية:

حكى ابن القصّار مذهب مالك القول بالبحث عن دليل مخصّص قبل الحكم

---

(١) «تشنيف المسامع»: ٢/ ١٦٢، ١٦٣.
(٢) «تشنيف المسامع»: ٢/ ١٦٣.
(٣) «رفع الحاجب»: ٣/ ٤٤٦، «الرسالة»: ٣٤١، وقد غيرت نقل ابن السبكي بما وجدته في كتاب «الرسالة».
(٤) هو فخر الإسلام أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل الروياني الطبري القاضي العلامة أحد أئمة المذهب الشافعي ولي قضاء طبرستان وروياني من قراها، من آثاره: «بحر المذهب» و«حلية المؤمن» في الفروع، وقد قتلته الباطنية بجامع آمل سنة (٥٠٢هـ). انظر: «وفيات الأعيان» ٣/ ١٩٨.
(٥) «البحر المحيط»: ٢/ ٢٠٦.

بالعموم[١]، وحكاه ابن عبد البَرّ عن أهل الحجاز قاطبة[٢]، وحكاه الباجي عن أصحاب الأصول والفقهاء، ولم يذكر فيه خلافاً عن المالكية، وإنما ذكر فيه خلاف الصيرفي الشافعي[٣]، واعتمده المازري في شرحه «البرهان».[٤]

ولكن أبا العباس القرطبيَّ اختار القول بالتمسّك بالعموم قبل البحث عن مخصّص، كما نقله العلائي والزركشي.[٥]

ثالثاً: مذهب الحنابلة:

نقلت كتب الحنابلة الخلاف في المسألة عن الإمام أحمد وعن أصحابه:

قال ابن اللحام: (في وجوب اعتقاد عموم العام والعمل به قبل البحث عن المخصّص عن إمامنا روايتان، ولأصحابنا قولان).[٦]

أما الروايتان عن الإمام فذكرهما القاضي أبو يعلى، الأولى: يجب العمل بموجبه في الحال، والثانية: لا يحمل على العموم في الحال، حتى يتطلّب دليل التخصيص؛ فإن وجد حمل اللفظ على الخصوص، وإن لم يوجد حمل حينئذ على العموم.[٧]

وذهب ابن تيمية إلى أن كلام أحمد في وجوب العمل بالعام يتوجّه للرَّدّ على من يقف إذا لم يرد مخصّص، وليس فيه عدم البحث عن المخصّص، وإنما نصّ كلامه النظر في الأدلة.[٨]

---

(١) «مقدمة ابن القصار»: ١٩٧.

(٢) «تلقيح الفهوم» للعلائي: ٢٣٨.

(٣) «إحكام الفصول» للباجي: ١/ ٢٤٨.

(٤) «إيضاح المحصول» للمازري: ٣٠٠.

(٥) «تلقيح الفهوم»: ٣٣٧، «البحر المحيط»: ٢/ ٢٠٦.

(٦) «المختصر في أصول الفقه»: ١٣٠.

(٧) «العدة» في «أصول الفقه»: ٢/ ٥٢٥- ٥٢٧.

(٨) «المسودة»: ١١١.

وأما الحنابلة فبعضهم على القول أن اللفظ العام يجب اعتقاد عمومه في الحال[١]، وحكاه المرداوي عن أكثرهم[٢]، وكذا ابن النجار[٣]، وبعضهم على أنه لا يجب حتى يبحث فلا يجد ما يخصّصه.[٤]

رابعاً: مذهب الحنفية:

ذكر الجصّاص في المسألة تفصيل أن السامع متى سمعه من رسول الله ﷺ على طريق سؤاله عن حادثة حدثت؛ فالواجب اعتقاد عمومه، وفي غير هذا فيه وجهان، أحدهما: لا يجوز له الحكم بظاهرها حتى يستقرئ الأصول ودلائلها، هل فيها ما يخصّها؟، فإذا لم يجد فيها دلالة التخصيص أمضاها على عمومها، وهذا في حقّ المجتهد، أما العامّي فليس له إلا إمضاء ما سمعه، والوجه الثاني: الاعتقاد بالعموم.[٥]

وحكى الوجهين عن الحنفية بعض الأصوليين من الحنابلة.[٦]

وأما ابن الهمام فقد اكتفى بذكر الإجماع في المسألة على عدم التمسّك بالعام قبل البحث عن مخصّص، مما يقتضي أن القول بوجوب البحث قبل التمسّك بالعام يشمل قول الحنفية.

غير أن ابن أمير الحاج تعقّبه بقوله: (إن مقتضى كلام مشايخنا عدمه)[٧]، وقال في موضع آخر: (هذه المسألة لم أقف فيما وصل الناظر القاصر إليه من كتب الحنفية على صريح لهم فيها، نعم أصولهم توافق ما ذهب إليه الصيرفي، ولا سيّما ما ذهب إليه

---

(١) «العدة» في «أصول الفقه»: ٢/ ٥٢٦، «روضة الناظر»: ٢٤٢.
(٢) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٣٥.
(٣) «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٤٥٦.
(٤) «العدة» في «أصول الفقه»: ٢/ ٥٢٦، «روضة الناظر»: ٢٤٢، «المسودة»: ١٠٩، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٨٣٦، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٤٥٧.
(٥) «الفصول في الأصول»: ١/ ١٢٨.
(٦) «العدة» في «أصول الفقه»: ٢/ ٥٢٨ «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٢/ ٥٤٢، «المسودة»: ١٠٩.
(٧) «التحرير بشرح التقرير والتحبير»: ١/ ٢٨١.

معظمهم القائلون بأن موجبه قطعيّ كموجب الخاصّ، والله سبحانه أعلم).[١]

وردّ على ابن أمير الحاج صاحب «التيسير» فقال: وزعم الشارح أن ظاهر كلام مشايخنا يوافق ما حمل عليه كلام الصيرفي، والوجه ما ذكر المصنّف، فيجب حمل كلامهم عليه.[٢]

وأما صاحب «مسلّم الثبوت» فجعل مذهب الحنفية جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصّص، واحتجّ شارحه بأن هذا مقتضى كلام الدبوسي؛ لأنه جعل البحث عن مخصّص مجرّد الاحتياط.[٣]

غير أن الشارح عبرّ عن المذهب بالوجوب وليس الجواز، فقال: (والحنفية يوجبون العمل به قبل البحث، واستقرّ هذا المذهب إلى الآن).[٤]

وعليه فبعض الحنفية كابن الهمام وأمير باد شاه يرون المذهب في عدم التمسّك بالعام قبل البحث عن مخصّص، وبعضهم يرون المذهب العمل بالعام قبل البحث عن مخصّص، كابن أمير الحاج وصاحب «مسلّم الثبوت» وشارحه، وبعضهم يرى في المذهب وجهين كالجصّاص.

وعليه، فيكون القول بعدم جواز التمسّك بالعموم قبل البحث عن مخصّص هو لأكثر الشافعية والمالكية وقول عند الحنابلة، فهو قول الجمهور، ويكون القول بالتمسّك بالعموم قبل البحث عن مخصّص قول الصيرفي من الشافعية، ونصره البيضاوي ظنًّا أنه ترجيح الرازي، واختاره أبو العباس القرطبي من المالكية، وهو قول عند الحنابلة، واختلف في مذهب الحنفية.

وقد نسب الشيخ أبو النور زهير القول بالتمسّك بالعام قبل البحث عن مخصّص للجمهور[٥]، وفيه نظر، فالجمهور على عدم التمسّك بالعام قبل البحث عن مخصّص.

---

(١) «التقرير والتحبير»: ١/ ٢١٠.
(٢) «تيسير التحرير»: ١/ ٢٧١.
(٣) انظر: «تقويم الأدلة»: ٩٨.
(٤) «مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت»: ١/ ٢٥٤.
(٥) «أصول الفقه»: أبو النور زهير: ٢/ ٢١٧.

الفرع الثاني: أدلة المسألة:

أولاً: دليل الجمهور:

عبارات من نصر القول بعدم جواز التمسّك بالعام قبل البحث عن مخصّص، تجتمع في دليل يمكن توضيحه: بأن اللفظ العام لا يقتضي الاستغراق إلا إذا تجرّد عن قرائن التخصيص، فيكون ذلك شرط القول بالعموم.

ولما كانت تلك القرائن قد توجد في دليل آخر من الشرع منفصل عن اللفظ الوارد بالعموم، فلا يجوز الحكم بنفي القرائن إلا بالنظر في دلائل الشرع؛ لأن الحكم بالعموم قبل ذلك كالحكم على الشيء دون التثبّت من تحقّق شرطه، وهذا لا يجوز.

وأيضاً فقبل البحث عن القرائن يكون اللفظ محتملاً للعموم، ومحتملاً للخصوص، وحمله على العموم يكون ترجيحاً بلا مرجّح، وهو باطل.(١)

ثانياً: دليل من قال بالتمسّك بالعام قبل البحث عن مخصّص:

أما دليل القول بالتمسّك بالعام قبل البحث عن مخصّص، فيمكن ذكره من وجوه:

الوجه الأول: الاستدلال بالنصوص فحيث إن اعتماد بناء قواعد الأصول يركن إلى نصوص التشريع، فكان لأصحاب هذا القول من ذلك سندهم في هذا الخلاف.

فذكر بعضهم حديث عمرو بن العاص ﵁ حين أجنب وخاف من البرد، فتيمّم وصلّى بأصحابه، ولما سأله النبيُّ ﷺ عن ذلك، قال: ذكرت قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]، فتيمّمت وصلّيت، فضحك النبيُّ ﷺ ولم يقل شيئاً،(٢) ووجه الدلالة تمسّك عمرو ﵁ بمجرّد العموم، ولم يتوقّف على طلب المخصّص، وأقرّه عليه النبيُّ ﷺ.(٣)

---

(١) انظر «شرح اللمع»: ١/ ٣٢٦، «إحكام الفصول» للباجي: ١/ ٢٤٨، «المقدمة» لابن القصار: ١٩٨، «قواطع الأدلة»: ١/ ١٦٦، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٢/ ٦٧، «روضة الناظر»: ٢٤٣.

(٢) «سنن أبي داود» (١/ ٩٢) رقم (٣٣٤)، كتاب الطهارة، باب إذا خاف الجنب البرد أن يتيمم، «صحيح ابن حبان» (٤/ ١٤٣) رقم (١٣١٥)، «مستدرك الحاكم» (١/ ٢٨٥)، وصحّحه ووافقه الذهبي.

(٣) «تلقيح الفهوم»: ٢٤٢، ٢٤١.

واحتجّ بعضهم بما في الصحيح من حديث أبي عبيدة في العنبر الذي ألقاه البحر، فقد قال جابر رضي الله عنه: «وانطلقنا على ساحل البحر، فرفع لنا على ساحل البحر كهيئة الكثيب الضخم، فأتيناه فإذا هي دابّة تدعى العَنْبَر، قال: قال أبو عبيدة: ميتة، ثم قال: لا، بل نحن رُسُل رسولِ الله ﷺ، وفي سبيل الله، وقد اضطررتم، فكُلُوا».(١)

ووجه الدلالة أن أبا عبيدة رضي الله عنه حكم بتنجيس ميتة البحر تمسُّكاً بعموم القرآن، ثم إنه استباحها بحكم الاضطرار، مع أن عموم القرآن في الميتة مخصّص بقوله ﷺ: «هو الطهور ماؤه، الحلّ ميتته»(٢) ولم يكن عنده ولا عند أحد من أصحابه خبر من هذا المخصّص.(٣)

وللعلائي جواب بعدم التسليم بدلالة الخبر على القول بالتمسّك بالعموم قبل البحث لعدم وجود دلالة على بيان الخبر عليه؛ لأن ذلك من قضايا الأعيان.(٤)

الوجه الثاني: استدلال الصحابة ومن بعدهم بالعام من غير بحث عن مخصّصه في قضايا كثيرة، حيث لم ينقل عن واحد من الصحابة التوقّف عن التمسّك بالعام إلى البحث عن مخصّص، كما لم ينقل إنكار واحد منهم لمن تمسّك بالعام.

فعمر رضي الله عنه حكم بالدِّيَة في الأصابع بمجرّد العلم بكتاب عمرو بن حزم رضي الله عنه(٥)، ولم يبحث عن المخصّص ولم يسأل عنه.

---

(١) أخرجه مسلم (٣/ ١٥٣٥) رقم (١٩٣٥) كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب إباحة ميتات البحر، وأبو داود (٣/ ٣٦٤) رقم (٣٨٤٠) كتاب الأطعمة، باب في دوابّ البحر، وقد عزاه الزركشي للصحيحين، ولكن اللفظ موضع الدلالة ليس من رواية البخاري.

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة أبو داود(١/ ٢١) رقم (٨٣) في كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، والترمذي (١/ ١٠٠) رقم (٦٩) في كتاب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور، وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي (١/ ٥٠) رقم (٥٩) في كتاب الطهارة، باب ماء البحر، وابن ماجه (١/ ١٣٦) رقم (٣٨٦) في كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، وكما صحّحه الترمذي فنقل تصحيحه عن البخاري، صححه البغوي وابن منده وابن المنذر، وذكر ابن عبد البرّ تلقّي الأمة له بالقبول. انظر: «التلخيص الحبير»: ١/ ٨، «نصب الراية»١/ ٩٥-٩٨ .

(٣) «البحر المحيط»: ٢/ ٢٠٧.

(٤) «تلقيح الفهوم»: ٢٤٤.

(٥) هذا الأثر أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٩/ ٣٨٥) رقم (١٧٧٠٦)، والبيهقي (٨/ ١٦٣) رقم (١٦٢٨٦) أن =

وكذا سيِّدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها تمسّكت بما ظنّته عامًّا في الميراث(١) مع عدم البحث والسؤال عن المخصّص، ثم ظهر المخصّص ظهورَ الشمس على نصف النهار.

وهَمّ عثمان رضي الله عنه برجم التي ولدت لستة أشهر، وأمر عمر رضي الله عنه برجم مجنونة عملاً بالعمومات حتى نهاهما عليّ رضي الله عنه بالنص الخاص.(٢)

وبالجملة لم ينقل عن واحد من الصحابة قطّ التوقّف عن العام إلى البحث عن المخصّص، ولا إنكار واحد.(٣)

الوجه الثالث: عموم الصيغة ظاهر، والعمل بالظاهر راجح، والقول بوجود مخصّص احتمال، فيكون مرجوحاً، وقاعدة الشرع وجوب العمل بالراجح، ولا يجوز ترك الراجح للمرجوح، فذلك ممتنع.(٤)

وأجيب بأن القول بالعمل بالراجح متعيّن، نعم؛ ولكن العام لا يكون راجحاً، ونفي المخصّص لا يكون مرجوحاً؛ إلا بعد البحث في الأدلة.(٥)

الوجه الرابع: اللفظ موضوع للعموم حقيقة، فمتى ورد متجرّداً عن قرينة ظاهرة

= ابن المسيّب قال: قضى عمر بن الخطاب في الأصابع بقضاء، ثم أخبر بكتاب كتبه النبيّ ﷺ لآل حزم: «في كل أصبع مما هنالك عشر من الإبل»، فأخذ به، وترك أمره الأول.

(١) عن عائشة رضي الله عنها أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ أرسلت إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ، مما أفاء الله عليه بالمدينة، وفَدَك، وما بقي من خُمْس خيبر، فقال أبو بكر: إن رسول الله ﷺ، قال: «لا نورث ما تركنا صدقة» أخرجه البخاري (٥/ ١٣٩) رقم (٤٢٤٠) في المغازي: باب غزوة خيبر، ومسلم (٣/ ١٣٨٠) رقم (١٧٥٩) في الجهاد والسير، باب قول النبيّ ﷺ: «لا نورث ما تركنا فهو صدقة».

(٢) أخرجه مالك بلاغاً في «الموطأ» (٢/ ٣٥١) أن عثمان بن عفان أتي بامرأة قد ولدت في ستة أشهر، فأمر بها أن ترجم، فقال له علي بن أبي طالب: ليس ذلك عليها، إن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] وقال: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] فالحمل يكون ستة أشهر، فلا رجم عليها. «موطأ مالك» (٢/ ٨٢٥)، ومن طريقه البيهقي في «السنن الكبرى»(٧/ ٧٢٧)، وأخرجه عبد الرزاق عن أبي عبيد مولى عبد الرحمن بن عوف، لكن في روايته أن المستدرِكَ على عثمان ابنُ عباس. «مصنف عبد الرزاق» (٧/ ٣٥١).

(٣) «تشنيف المسامع»: ٢/ ١٦٣، «فواتح الرحموت»: ١/ ٢٥٤، «إجابة السائل» للصنعاني: ٣١٠.

(٤) انظر: «تلقيح الفهوم»: ٢٣٩، «المحصول» للرازي: ٣/ ٣١، «تشنيف المسامع»: ٢/ ١٦٣.

(٥) «تلقيح الفهوم»: ٢٤٣.

وجب اعتقاد موضوعه دون بحث عن وجود مخصِّص، كأسماء الحقائق إذا تجرّدت عن قرائن المجاز، يجب حملها على الحقيقة دون بحث عن صارف إلى المجاز.

وأيضاً الأمر والنهي المجرّدان عن القرائن يجب فيهما الحمل على دلالة الوجوب والتحريم؛ دون انتظار البحث عن قرائن صارفة.

فكما يبطل التوقّف في حمل أسماء الحقائق والأمر والنهي عند التجرّد عن القرائن، فيكون مثله بطلان التوقّف في دلالة العام المجرّد عن قرائن التخصيص.(١)

وأجيب بأن القول بتجرّد العام عن قرائن التخصيص لا يثبت بمجرّد اللفظ؛ لأن كثيراً من صيغ العموم ثبت تخصيصها بقرائن منفصلة، فلا يثبت القول بالتجرّد إلا بعد النظر في دلائل الشرع.(٢)

الوجه الخامس: دلالة عموم اللفظ في الأعيان والأزمان، واحتمال عدم عموم الزمان بوجود ناسخ لا يمنع التمسّك به حتى يثبت النسخ، فكذلك عمومه في الأعيان لا يمنع احتمال تخصيصه من التمسّك به حتى يوجد المخصّص، فكما يجب اعتقاد عمومه في الزمان ما لم يرد ناسخ، كذلك في الأعيان يجب اعتقاد عمومه ما لم يرد مخصّص.(٣)

وأجيب: بأن النسخ يكون بدليل يطرأ على اللفظ، وأما التخصيص فلا يلزم أن يطرأ، بل يكون بدليل يقترن دليل العموم، فاختلفا، وأيضاً: فالنسخ إبطال لمعنى اللفظ، والتخصيص لا يؤدّي إلى الإبطال؛ لأنه متى لم يجد ما يخصّص العام، عمل به.(٤)

الفرع الثالث: تصوّري في توجيه المسألة:

مع كثرة الاختلاف في نقل الآراء في مسألة حكم التمسّك بالعام قبل البحث عن

---

(١) «تقويم الأدلة»: ١٠٠، «روضة الناظر»: ٢٤٣، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٢/ ٦٨، «إحكام الفصول» للباجي: ١/ ٢٤٩، «شرح اللمع»: ١/ ٣٢٧، «تلقيح الفهوم» للعلائي: ٢٣٩.

(٢) «شرح اللمع»: ٣٢٧.

(٣) «روضة الناظر»: ٢٤٣، «إحكام الفصول» للباجي: ١/ ٢٤٩، «شرح اللمع»: ١/ ٣٢٨، «تلقيح الفهوم»: ٢٣٩.

(٤) «شرح اللمع»: ١/ ٣٢٨، «تلقيح الفهوم»: ٢٤٤.

مخصّص، فيعنّ لي أن التعامل مع هذه المسألة يفتقر إلى توضيح في مسار الكلام حولها، وأن ما يفيد في تعيين مسار الكلام هو حسن تصوّر المسألة، ومعلوم أن لحسن التصوّر قيمة كبيرة في فهم مسائل العلم.

فالمسألة تعني أنه إذا ورد خبر فيه عموم إلى مجتهد، وهو في وقوفه مع هذا العام يريد معرفة الحكم الشرعي، فهل يكتفي في استنباط هذا الحكم على هذا الدليل الذي يحوي هذا العموم، أم يجمع معه غيره من الأدلة التي تفيد في معرفة ذلك الحكم؟.

ولا خلاف بين العلماء في أنه لا يجوز التعلّق بدليل والتغاضي عن أدلة أخرى في المسألة، فلا يتصوّر هذا القول عن أحد، وإذا كانت المسألة كذلك، فإن الخلاف في تصوّري قد يتّجه إلى حال المجتهد، واعتبار ما يغلب على ظنّه من كون هذا الدليل الذي فيه العموم لا يوجد غيره يفيد في حكم المسألة.

وإذا علم أنه لا يجوز أن يقدم على استنباط الأحكام غير أهل الاجتهاد، وأن المجتهد وإن لم يشترط فيه أن يجمع أدلة الشرع؛ لأن الاجتهاد يتجزأ، فلا يتصوّر القول أنه يجوز له أن يقدم على استنباط حكم مسألة وهو لا يجمع أدلّتها، والمجتهد هو يعلم من نفسه حين يقف على دليل فيه عموم في استنباط حكم إن كان على علم بأدلة المسألة، أم هو في حاجة للبحث في جمع أطراف أدلّتها، فيكون المعتمد في توقّف المجتهد هو ما يعلمه من حاله مع تلك المسألة.

فيخرج الخلاف في نظري من تعلّقه بالحكم على العام إلى تعلّقه بحال المجتهد، ويكون القول بالتمسّك بالعام عندما يعلم المجتهد أو يغلب على ظنّه أنه ليس في المسألة سوى دليل العموم، ويكون هذا القول ردًّا على من يدّعي عدم الاعتداد بالعموم أو بضعف دلالته، ويكون القول بوجوب البحث عن المخصّص، مراده حيث يغلب على المجتهد أنه لم يحقّق البحث في المسألة بحيث لا يدري جميع أدلتها.

المبحث الثاني: الخلاف في بناء العام على الخاص:

من المسائل التي نصب الأصوليون فيها الخلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين بناء العام على الخاص، ويأتي تناول ذلك في مطالب:

المطلب الأول: تصوير المسألة وتحرير محلّ النزاع فيها:

الفرع الأول: عنونة المسألة والمراد بها:

مسألة بناء العام على الخاص من المسائل الأصولية المهمّة، والتي تتشعّب إلى عدّة صور، ولها أثر كبير في الفروع الفقهية، وقد تباين الأصوليون في تسمية هذه المسألة.

وقد استعمل بعض الأصوليين في التعبير عنها: تعارض لفظ عام ولفظ خاص، وهذا استعمله جمع من الأصوليين مثل الشيرازي(١)، وابن السمعاني(٢)، والإسنوي(٣)، وأبو يعلى(٤)، وأبو الخطاب(٥)، وابن تيمية(٦)، وكذا الباجي(٧)، والقرافي، وكثير غيرهم، غير أن القرافي جاء ذكر المسألة عنده في مسائل التعارض(٨)، بينما عند جميعهم في مسائل العموم والخصوص.

وجاء عند بعض الأصوليين التعبير بالقول: بناء العام على الخاص، مثل أبي الحسين البصري(٩)، والرازي(١٠)، والصفي الهندي(١١)، والزركشي(١٢)،

(١) «التبصرة»: ١٥١.
(٢) «قواطع الأدلة»: ١/ ١٩٨.
(٣) «نهاية السول»: ٢١١.
(٤) «العدة»: ٢/ ٦١٥.
(٥) «التمهيد»: ٢/ ١٥٠.
(٦) «المسودة»: ١٢٠ .
(٧) «إحكام الفصول»: ١/ ٢٦١.
(٨) «شرح تنقيح الفصول»: ٤٢٢.
(٩) «المعتمد»: ١/ ٢٥٦.
(١٠) «المحصول» للرازي: ٣/ ١٦١.
(١١) نهاية الوصول: ٤/ ١٦٤٤.
(١٢) «البحر المحيط»: ٢/ ٥٣٦.

والشوكاني[١] والسمرقندي[٢]، والعلاء العالم[٣]، من الحنفية.

وقال ابن السبكي: (المسألة الملقّبة عند الأصوليين ببناء العام على الخاص).[٤]

وبعضهم لم يعبّر عن المسألة بعنونة خاصة، وإنما جاء ذكرها في مجرى الكلام عن مسألة تخصيص الكتاب بالكتاب، وهذا صنيع الآمدي[٥]، وتبعه ابن الحاجب[٦]، ولذا قال ابن السبكي في شرحه على ابن الحاجب: (المصنّف تكلّم في هذه المسألة [وهي مسألة تخصيص الكتاب بالكتاب] في شيئين: أحدهما: مسألة تخصيص الكتاب بالكتاب. . . .، والثاني: المسألة الملقّبة عند الأصوليين ببناء العام على الخاص).[٧]

وقد نبّه المرداوي ناقلاً عن البرماوي أن مسألة تخصيص الكتاب بالكتاب هي فرع عن مسألة بناء العام على الخاص، ولكن ابن الحاجب مزج المسألتين.[٨]

وجرى على صنيع ابن الحاجب صاحب «مسلم الثبوت»[٩]، وهو أيضاً صنيع ابن قدامة حيث جاء كلامه عن المسألة مدرجاً في مسألة التخصيص بالنص.[١٠]

وبعض الحنفية جاء التعرّض للمسألة عندهم في مجرى الكلام عن قطعية دلالة العام ودلائله وأثره، وهذا صنيع الدبوسي، والبزدوي، والسرخسي[١١]،وابن الهمام، فكانت هذه ثمرة لتلك، ولذا قال شارح «التحرير»: ([وثمرته] أي: ثمرة الخلاف في أن العام

(١) «إرشاد الفحول»: ١/ ٣٩٩.

(٢) «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٣٢٣.

(٣) «بذل النظر»: ٢٣٠.

(٤) «رفع الحاجب»: ٣/ ٣٠٤.

(٥) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٤٤.

(٦) مختصر المنتهى بشرح «رفع الحاجب»: ٣/ ٣٠٤.

(٧) «رفع الحاجب»: ٣/ ٣٠٤.

(٨) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٦٥٢.

(٩) مسلم الثبوت بشرح «فواتح الرحموت»: ١/ ٣٥٩.

(١٠) «روضة الناظر»: ٢٤٥.

(١١) «تقويم الأدلة»: ١٠٣، ١٠٤، أصول البزدوي بشرح «كشف الأسرار»: ١/ ٢٩١، «أصول السرخسي»: ١/ ١٤٢.

أحطّ رتبة من الخاص في الدلالة أو مثله تظهر [في المعارضة] بينهما).(١)

وأما معنى المسألة فهو أن يرد لفظ عام في الشرع، ويرد لفظ آخر خاص يتعارض مع الأول، أي: يدلّ على خلاف ما دلّ عليه، بحيث يوجب الأول حكماً، ويوجب الثاني حكماً بضدّ موجب الأول، وهذا التعارض ظاهري، ولهذا عبّر عنه بعضهم بقوله: (وهما كالمتنافيين)(٢)، فظاهر اللفظين يقتضي التنافي، ولكنه ليس محقّقاً؛ لأجل إمكان الجمع، كما أفاده القرافي.(٣)

وأما تسميتها ببناء العام على الخاص؛ فالمراد بالبناء عليه بيانه له بتخصيصه(٤)، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣] مع حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبيّ ﷺ قال: «أحلّت لنا ميتتان ودمان»(٥)، وأيضاً مع حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبيّ ﷺ قال: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر».(٦)

ومثله حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبيّ ﷺ قال: «فيما سقت السماءُ العُشْر»(٧) مع حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبيّ ﷺ قال: «ليس فيما دون خمسة أوسق

---

(١) «تيسير التحرير»: ١/ ٢٧٠، «التقرير والتحبير»: ١/ ٢٤٠.

(٢) «المعتمد»: ١/ ٢٥٦، «التمهيد»: ٢/ ١٤٨، «المحصول»: ٣/ ١٦١، «بذل النظر»: ٢٣٠.

(٣) العقد المنظوم: ٢/ ٣٤١، «نفائس الأصول»: ٥/ ٢١٢٠.

(٤) «البحر المحيط»: ٢/ ٥٣٦.

(٥) أخرجه أحمد (١٠/ ١٦) رقم (٥٧٢٣)، وابن ماجه (٢/ ١١٠٢) رقم (٣٣١٤) في كتاب الأطعمة، باب الكبد والطحال، والبيهقي (١/ ٣٨٤)، ولفظ ابن ماجه: (أحلّت لكم) ورِجّح جماعة صحته موقوفاً، منهم أبو زرعة وأبو حاتم والدارقطني والبيهقي، وذكر ابن حجر أن الموقوف بهذا اللفظ في حكم المرفوع. انظر: «التلخيص الحبير»: (١/ ٢٦)، «نصب الراية»: (٤/ ٢٠٢).

(٦) أخرجه مسلم (١/ ٢٧٧) رقم (٣٦٦) كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، وأبو داود (٤/ ٦٦) رقم (٤١٢٣) كتاب اللباس، باب في أُهُب الميتة.

(٧) أخرجه البخاري (٢/ ١٢٦) رقم (١٤٨٣) كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء بلفظ: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريًّا العُشْر»، وأبو داود (٢/ ١٠٨) رقم (١٥٩٦)كتاب الزكاة، باب صدقة الزرع، والترمذي (٣/ ٢٣) رقم (٦٣٩) أبواب الزكاة، باب ما جاء في الصدقة فيما يسقى بالأنهار وغيرها.

صدقة». [(١)]، [(٢)]

الفرع الثاني: أحوال مجيء العام والخاص:

لمجيء اللفظين العام والخاص أحوال عدّة ممّا يخرج المسألة في صور كثيرة، ذكرها الأصوليون. [(٣)]، وبيانها كالتالي:

الأولى: أن يأتي اللفظان متقارنين، سواء جاء العام وقارنه الخاص، أو جاء الخاص وقارنه العام، فلا فرق، ولذا فهما صورة واحدة.

الثانية: أن يأتي اللفظ العام ويتأخّر عنه اللفظ الخاص، بحيث يرد قبل وقت العمل بالعام.

الثالثة: كالسابقة، ولكن يكون ورود الخاص بعد وقت العمل بالعام.

الرابعة: وهي عكس الثانية، أن يأتي اللفظ الخاص، ثم يرد اللفظ العام قبل وقت العمل بالخاص.

الخامسة: وهي عكس الثالثة، وهي أن يأتي اللفظ الخاص، ثم يرد اللفظ العام بعد وقت العمل بالخاص.

السادسة: وهي أن يقع الجهل بتاريخ ورود اللفظين، فلا يعلم أيّهما ورد أولاً.

تلك صور ستّ للمسألة، وليست جميعها موضع اختلاف.

فالصورة الأولى وهي ورود اللفظين متقارنين يجب فيها حمل العام على الخاص بالإجماع، كما نقله الشيخ أبو حامد الإسفراييني، والقاضي عبد الوهاب في «الملخص»، وأبو بكر الرازي في أصوله؛ لأن الخاص مبيّن للعام، ولا يجوز القول

---

(١) أخرجه البخاري (٢/ ١١٩) رقم (١٤٥٩) كتاب الزكاة، باب ليس فيما دون خمس ذود صدقة، ومسلم(٢/ ٦٧٣) رقم (٩٧٩) في أول كتاب الزكاة.

(٢) «قواطع الأدلة»: ١/ ١٩٨.

(٣) «الفصول في الأصول»: ١/ ٣٨١، «المعتمد»: ١/ ٢٥٦ وما بعدها، «المحصول» للرازي: ٣/ ١٦١- ١٧١، «بذل النظر»: ٢٣٠- ٢٣٣، تشنيف المسامع: ٢/ ٢٤٠، «البحر المحيط»: ٢/ ٥٣٦- ٥٣٨، «العدة» في «أصول الفقه»: ٢/ ٦١٥، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٦٤٤.

بالنسخ؛ لأن التراخي شرطه، واللفظان في هذه الحالة مقترنان، فيمتنع ويتعيّن التخصيص.

مثاله: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣]، ثم قال في سياق الآية: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، فخصّ حال الاضطرار قبل استقرار حكمها، فصار عموم اللفظ مبنياً على الخصوص المعطوف عليه.[١]

لكن ذكر أبو الحسين البصري خلافاً في المسألة حكاه عن بعضهم دون تعيين، وقد حكاه الشيرازي عن بعض المتكلّمين، وعن اختيار الباقلاني والدقّاق[٢]، وعن بعض أهل الظاهر، كما حكاه ابن السمعاني عن بعض أهل الظاهر.[٣]

وكذا ينتفي الخلاف في الصورة الثالثة حيث يرد اللفظ الخاص بعد وقت العمل باللفظ العام؛ فيجب أن يكون الخاص ناسخاً لذلك القدر الذي تناوله العام وفاقاً للعام، ويعمل بالعام في بقية الأفراد في المستقبل، قال الزركشي: (أن يكون الخاص متأخّراً عن وقت العمل بالعام؛ فيكون الخاص ناسخاً لذلك القدر الذي تناوله العام بلا خلاف، ولا يمكن حمله على التخصيص؛ لأن تأخّر بيانه عن وقت العمل ممتنع).[٤]

ومثاله: قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٤﴾ [النور: ٤]، فكان هذا حكماً ثابتاً على قاذف الأجنبيات والزوجات، بدلالة حديث ابن عباس، أن هلال بن أميّة قذف امرأته عند النبيّ ﷺ بشريك ابن سَحْماء، فقال النبيُّ ﷺ: «البيّنة أو حدّ في ظهرك»، فقال: يا

(١) «البحر المحيط»: ٢/ ٥٣٦، «الفصول في الأصول»: ١/ ٤٠٦.

(٢) هو أبو بكر محمد بن محمد بن جعفر الشافعي المعروف بابن الدقاق نسبة إلى عمله في بيع الدقيق، فقيه أصولي ولي القضاء بكرخ ببغداد، له كتاب في الأصول على مذهب الإمام الشافعي، وتوفي عام ٣٩٢ هـ، انظر: «طبقات الشافعية» للإسنوي: ١/ ٥٢

(٣) «المعتمد»: ١/ ٢٥٦، «قواطع الأدلة»: ١/ ١٩٩، «التبصرة»: ١٥١.

(٤) تشنيف المسامع: ٢/ ٢٤٠، وانظر «البحر المحيط»: ٢/ ٥٣٦، جمع الجوامع بشرح المحلي: ٢/ ٧٧، «الفصول في الأصول»: ١/ ٣٨٣، «بذل النظر»: ٢٣٢.

رسول الله، إذا رأى أحدنا على امرأته رجلاً ينطلق يلتمس البيّنة، فجعل النبيُّ ﷺ يقول: «البيّنة وإلا حدّ في ظهرك» فقال هلال: والذي بعثك بالحقّ إني لصادق، فلينزلنَّ الله ما يبرئ ظهري من الحدّ، فنزل جبريل وأنزل عليه: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ﴾ [النور: ٦] فقرأ حتى بلغ: ﴿إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [النور: ٩].(١)

فنسخ الحدّ عن قاذف الزوجات بعد ثبات حكمه، فهذا وما أشبهه نسخ ليس بتخصيص؛ لأنه لا يمنع أن تكون الآية الأولى قد أريد بها عموم الحكم وقت ورودها فيما اشتملت عليه من حكم.(٢)

وما ذكره الزركشي في أن نسخ الخاص للعام هو للقدر الذي تناوله العام، هو ما يعبّر عنه بعض المعاصرين بالنسخ الجزئيّ(٣)، والفرق بين القول به وبين القول بالتخصيص يتحقّق في المراد بكل منهما.

فالقول بالنسخ يعني انتهاء أَمَدِ دخول بعض أفراد العام في الحكم، والقول بالتخصيص يعني أن هؤلاء الأفراد لم يشملهم الحكم ابتداء، ولكن ليس لذلك أثر معنوي عند الجمهور، وإنما يختصّ أثره عند الحنفية، حيث يجعلون العام بعد تخصيصه ظنّيّ الدلالة، وأما بعد النسخ في هذه الحالة، فتبقى دلالة العام على ما بقي من أفراده قطعية.

وأما **الصورة الثانية**: وهي ورود اللفظ الخاص قبل وقت العمل بالعام؛ فنقل بعض الأصوليين عن الشيخ أبي حامد والشيخ أبي إسحاق وسليم القول: بأنه لا يتصوّر في هذه المسألة خلاف يختصّ بها، وإنما هما القولان في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ونفيه.(٤)

---

(١) أخرجه البخاري (٦/ ١٠٠) رقم (٤٧٤٧) كتاب التفسير سورة النور، باب ﴿وَيَدْرَؤُاْ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ۝٨﴾، أبو داود (٢/ ٢٧٦) رقم (٢٢٥٤) كتاب الطلاق، باب في اللعان، والترمذي (٥/ ٣٣١) رقم (٣١٧٩) في التفسير، باب ومن سورة النور، وابن ماجه (١/ ٦٦٨) رقم (٢٠٦٧) كتاب الطلاق، باب اللعان.

(٢) «الفصول في الأصول»: ١/ ٣٨٤.

(٣) «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: ٢٢٥، «المناهج الأصولية»: فتحي الدريني: ٤٣١.

(٤) «البحر المحيط»: ٢/ ٥٣٦، حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع ٢/ ٧٨.

ولكن إن مضى بعد ورود العام وقت يَسَعُ لنسخه، ثم جاء اللفظ الخاص؛ فالخلاف فيها عند الأصوليين ثابت مع الحنفية، وهذه الصورة قد لا يكون لها واقع عملي، ولهذا فذكرها عندي دافعه الجريان على اكتمال مقتضى التقسيم، وكذا نظيره **الصورة الرابعة**، وهي ورود العام قبل وقت العمل بالخاص، وإن كان الزركشي جعلها مثل الصورة الثالثة.(١)

وتبقى **الصورتان الثالثة**: وهي ورود العام بعد اللفظ الخاص، **والسادسة**: وهي الجهل بتاريخ ورود اللفظين، وهما محلّ النزاع في المسألة.

وحيث إن لفظ الشرع منه قطعي الثبوت ومنه الظني، فسيكون لهذا أثره في الصورتين محلّ الاتفاق، وهما الصورة الأولى: ورود اللفظين متقارنين، وتبحث عند الأصوليين بعنونة تخصيص الكتاب بخبر الواحد، والصورة الثانية: وهي ورود اللفظ الخاص بعد وقت العمل باللفظ العام، وبحثها في مسائل النسخ في نسخ الكتاب بخبر الواحد.

بقي أنه يتفرّع عن المسألة صورة أخرى هي أيضاً محلّ نزاع، وهي أن يرد لفظان كل منهما عام من وجه، وخاص من وجه.

وعليه فمحلّ النزاع في مسألة بناء العام على الخاص يتّجه إلى ورود لفظ العام متأخّراً عن الخاص، أو حيث جهل تاريخ ورودهما، ويكون ذلك موضع ذكر الآراء والأدلة.

المطلب الثاني: آراء العلماء في بناء العام على الخاص:

اختلف العلماء في بناء العام على الخاص إذا تأخّر العام عن الخاص، أو جهل تاريخ ورودهما إلى قولين، يأتي ذكرهما في فرعين:

الفرع الأول: القول ببناء العام على الخاص:

القول الأول: يبنى العام على الخاص إذا تأخّر العام، أو لم نعلم أيّهما تقدّم،

---

(١) تشنيف المسامع: ٢/ ٢٤١.

كحالة إذا تقدّم العام وتأخّر الخاص، فعلى كل حال يحمل العام على الخاص، بمعنى أن يكون حكم العموم لغير ما يتناوله اللفظ الخاص، ويكون حكم الخاص لما ينصّ عليه لفظه من أفراد يشملها العموم.

وتأصيل هذا القول هو النظر إلى دلالة العام والخاص، فالعام وإن كان في وضع اللغة دلالته لتناول حكمه جميع ما يستغرقه لفظه من أفراده على سبيل الحقيقة اللغوية؛ فإن دلالته ظنية، والمراد منه ظاهر، وليس نصًّا، فثبوت حكمه لجميع أفراده ليس يقيناً، بل يحتمل أن يكون المراد منه بعض أفراده، وإن لم يظهر دليل مخصّص، أما دلالة الخاص فقطعية، بمعنى منع احتمال عدم إرادة الخاص لما يدلّ عليه لفظه من أفراد.

وبهذا يتباين الخاص و العام في قوّة الدلالة على ما يشمله من ألفاظ؛ مما يقتضي تقديم الخاص إذا تعارض مع العام، فحيث يكون لفرد حكم خاص، ويندرج تحت حكم عام - يشمله وغيره - مخالف لحكمه الخاص؛ فيكون المعتمد له الحكم الخاص، ويخرج به من الحكم العام، ولا يؤثر في هذا اقتران العام والخاص، أو تراخي أحدهما عن الآخر، وسيّان تقدّم العام أو الخاص، أو كان الجهل بتاريخ ورودهما.

وهو مذهب الشافعية كما صرّح به الأصوليون منهم.(١)

وهو مذهب المالكية، قال الباجي عن هذا القول بأنه: قول عامة أصحابنا(٢)، وذكره ابن العربي(٣)، والقرافي(٤)، وغيرهم.(٥)

وهو رواية عن أحمد قال ابن عقيل: (أشار إليه أحمد في عدّة مواضع).(٦)

ولم يذكر عدد من مصنّفي الحنابلة عن أحمد غير هذا، منهم أبو يعلى، وابن عقيل،

---

(١) «التبصرة»: ١٥١، «قواطع الأدلة»: ١/ ١٩٨، «المحصول»: ٣/ ١٦٤، نهاية الوصول للصفي الهندي: ٤/ ١٦٤٩، جمع الجوامع بشرح المحلي: ٢/ ٧٨، «نهاية السول» للإسنوي: ٢١٢، «البحر المحيط»: ٢/ ٥٣٧.

(٢) «إحكام الفصول»: ١/ ٢٦١.

(٣) «المحصول» لابن العربي: ١٠٨.

(٤) «شرح تنقيح الفصول»: ٤٢٢.

(٥) انظر: نشر البنود: ١/ ٢٦٣، «رفع النقاب عن تنقيح الشهاب»: ٥/ ٥٠٣.

(٦) الواضح لابن عقيل: ٣/ ٤٣٤.

والمجد ابن تيمية، وابن مفلح.[(١)]

وهو قول الحنابلة، قال في «المسودة» في نسبة هذا القول: (عند أصحابنا، وهو ظاهر كلامه في مواضع).[(٢)]

والقول ببناء العام على الخاص عند الجهل بتاريخ ورودهما، نسبه لبعض الحنفية المجدُ ابنُ تيمية.[(٣)]

الفرع الثاني: القول بأن العام لا يبنى على الخاص:

القول الثاني للعلماء في مسألة بناء العام على الخاص؛ هو أن العام لا يبنى على الخاص، فإذا ورد العام متأخّراً بعد الخاص، نسخ العام المتأخّر الخاص المتقدّم، وحيث كان الجهل بتاريخ ورودهما يكون التوقّف، والبحث عن دليل مرجّح أو الرجوع إلى غيرهما.

هذا مذهب الحنفية، فقد نصّ غير واحد منهم على أن مذهبهم نسخ العام المتأخّر الخاص المتقدّم، قال الجصّاص: (كان شيخنا [يريد الكرخي] يحكي أن مذهب أصحابنا ومسائلهم تدل عليه)، وقد جعل أبو حنيفة قوله تعالى ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤] منسوخاً بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] لأنه نزل بعده).[(٤)]

وقال البزدوي: (حكينا أن أبا حنيفة رحمه الله قال: إن الخاص لا يقضي على العام، بل يجوز أن ينسخ الخاص به، مثل حديث العُرَنِيّين[(٥)] في بول ما يؤكل لحمه؛

---

(١) «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٦١٥_٦٢٠، الواضح لابن عقيل: ٣/ ٤٣٤، «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ٩٥٠.

(٢) «المسودة»: ١٢١، وانظر: «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ٩٥٠.

(٣) «المسودة»: ١٢١.

(٤) «الفصول في الأصول»: ١/ ٣٨٥.

(٥) أخرجه البخاري (٦/ ٥٢) رقم (٢٦١٠) كتاب التفسير، باب ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾، عن أنس ﷺ قال: قدم قوم على النبيّ ﷺ، فكلّموه، فقالوا: قد استوخمنا هذه الأرض، فقال: «هذه نَعَمٌ لنا تَخرُج، فاخرجوا فيها فاشربوا من ألبانها وأبوالها».

نسخ وهو خاص بقول النبيّ عليه السلام: «استنزهوا من البول»(١)، ومثل قوله عليه الصلاة والسلام: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»(٢) نسخ بقوله: «فيما سقت السماءُ العُشْر»(٣).

ولما ذكر محمد رحمه الله فيمن أوصى بخاتمه لإنسان، ثم بالفَصّ منه لآخر، بكلام مفصول؛ أن الحلقة للأول، والفَصّ بينهما، وإنما استحقّه الأول بالعموم، والثاني بالخصوص، وهذا قولهم جميعاً، وقالوا في ربّ المال والمضارب إذا اختلفا في العموم والخصوص؛ أن القول قول من يدّعي العموم، ولولا استواؤهما، وقيام المعارضة بينهما، لما وجب الترجيح به بدلالة العقد.

وقد قال عامة مشايخنا: إن العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس، هذا هو المشهور)(٤).

وهذا القول في اعتباره مذهب أبي حنيفة عندي فيه نظر، وأما ما ذكره البزدوي حكاية عن أبي حنيفة في الحديثين، فقد جاء في الجواب عنه كما نقله علاء الدين البخاري: (ما ذكره بعضهم أن أبا حنيفة رحمه الله إنما عمل بالحديث العام دون الخاص في هذه المسائل؛ لأن الأصل عنده أن العام المتفق على قبوله أولى من الخاص

(١) أخرجه الدارقطني من حديث أبي هريرة، وصوّب إرساله (١/ ٢٣٢)، وفي الباب: عن ابن عباس بلفظ: «إن عامة عذاب القبر في البول، فتنزهوا من البول» رواه عبد بن حميد كما في «المنتخب من مسنده» (١/ ٢١٥) والطبراني (١١/ ٧٩) وإسناده حسن، وفي الصحيح عن ابن عباس في قصة صاحبي القبرين: «أمّا أحدهما فكان لا يستنزه عن البول» أخرجه مسلم (١/ ٢٤٠)، وأبو داود (١/ ٦) والنسائي (١/ ٢٨) وابن ماجه (١/ ١٢٥)، وانظر: «التلخيص الحبير»: ١/ ١٨٨، «نصب الراية»: ١/ ١٢٨.

(٢) أخرجه البخاري (٢/ ١١٩) رقم (١٤٥٩) كتاب الزكاة، باب ليس فيما دون خمس ذود صدقة، ومسلم(٢/ ٦٧٣) رقم (٩٧٩) في أول كتاب الزكاة.

(٣) أخرجه البخاري (٢/ ١٢٦) رقم (١٤٨٣) كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء، بلفظ: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر» وأبو داود (٢/ ١٠٨) رقم (١٥٩٦) كتاب الزكاة، باب صدقة الزرع، والترمذي (٣/ ٢٣) رقم (٦٣٩) أبواب الزكاة، باب ما جاء في الصدقة فيما يسقى بالأنهار وغيرها.

(٤) أصول البزدوي مع «كشف الأسرار»: ١/ ٢٩١ ـ ٢٩٤.

المختلف في قبوله؛ لأنهما لما تساويا يرجح العام بكونه متفقاً عليه على الخاص، فقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث: «ما سقته السماء ففيه العشر» متفق عليه؛ لأنهما عملا به[(١)] فيما وراء الخمسة الأوسق، وحكما بتفاوت الواجب عند قلّة المؤنة وكثرتها، فأوجبا العشر فيما سقته السماء، ونصف العشر فيما سقي بدالية؛ عملاً بهذا الحديث، وجعلا الحديث الخاص مخصّصاً له، وأبو حنيفة رحمه الله لم يعمل بالحديث الخاص أصلاً، فكان المتفق عليه أولى من المختلف فيه).[(٢)]

وقد صرّح الدبوسي أن دلالة العام عند أبي حنيفة ليست كدلالة الخاص، فقال: (الأصل عند أبي حنيفة أن ما يتناوله اللفظ من طريق العموم، ليس كما يتناوله اللفظ من طريق النص والخصوص).[(٣)]

وهذا يخالف ما يقوله متأخّرو الحنفية من أن اللفظ العام كاللفظ الخاص، وبَنَوا عليه مسألة نسخ العام المتأخّر للخاص المتقدّم، والبحث عن دليل عند جهل تاريخهما، وقد بَنَوا عليه مسلكهم في التعامل مع خبر الواحد، ومنع بيانه ظاهر القرآن من تخصيص عمومه، وتقييد مطلقه، وبيان مجمله إلا أن يكون مشهوراً.

وقد بيّنت قبل ذلك أن هذا المسلك من الحنفية لم يتبعوا فيه الإمام أبا حنيفة وأصحابه، وإنما مرجع القول به إلى عيسى بن أبان وعنه أخذه الكرخي والمتأخّرون، وأما الإمام أبو حنيفة فقوله في ذلك قول جمهور العلماء من بيان الخبر ظاهر القرآن بتخصيص عمومه وتقييد مطلقه، ونصوص الإمام صريحة في الأخذ بخبر الواحد والتسليم له.

وقد أوردت قبل ذلك نقول العلماء على أن أبا حنيفة يخصّص ظاهر القرآن بخبر الواحد.

وعليه ينتفي القول بدلالة قطعية العام بالمراد الذي يريده متأخّرو الحنفية عن الإمام

---

(١) يقصد محمداً وأبا يوسف صاحبي الإمام أبي حنيفة.

(٢) «كشف الأسرار»: ١/ ٢٩٢.

(٣) تأسيس النظر لأبي زيد الدبوسي: ٢١.

أبي حنيفة، وإذا بعد القول بهذه القطعية اقتضى أن ينفى عن الإمام منع بناء العام على الخاص، ووجدت أبا زكريا الرهوني يصرّح بهذا، فينقل عن الآمدي نسبة القول - بأن العام إذا تأخّر عن الخاص فهو ناسخ، وإن جهل تاريخ ورودهما تساقطا - إلى أبي حنيفة، ثم يعقّب الرهوني قائلاً: (ولا يثبت هذا والله أعلم عن أبي حنيفة).(١)

وأما نسبته لمتأخّري الحنفية فثابت، قال العلاء العالم: (وإن كان العام هو المتأخّر، قال أصحابنا وجماعة من المتكلّمين: يصير العام ناسخاً للخاص).(٢)

ونسبه جمع من غير الحنفية إليهم(٣)، وقال ابن السمعاني: (وإليه ذهب عامة أصحاب أبي حنيفة).(٤)

غير أن السمرقندي جعل قول مشايخ سمرقند مثل قول الجمهور، وتابعه صاحب «مسلّم الثبوت».(٥)

وللجصّاص توضيح في رأي الحنفية في المسألة، حيث قيّد نسخ العام المتأخّر الخاص المتقدّم بانتفاء دلالة من غيره على أن العموم مرتّب على الخصوص، ولهذا قال: (لا ننكر بناء العام على الخاص، فنستعملها في حال إذا قامت دلالته، ونقضي بالعام على الخاص في حال أخرى).(٦)

ورد بهذا على مواضع ذكرها، يعتمدها من يقول بتقديم الخاص على العام المتأخّر.

وقال: (وكل موضع بني فيه العام على الخاص، فلم يَخْلُ من دلالة أوجبته....، وكل موضع أريتمونا فيه الترتيب؛ فإنما رتّبناه بدلالة، فلا يقدح ذلك في أصل المقالة،

---

(١) تحفة المسئول: ٣/ ٢٢٨.
(٢) «بذل النظر»: ٢٣٢.
(٣) «المعتمد»: ١/ ٢٥٨، «إحكام الفصول» للباجي: ١/ ٢٦٢، «العدة» لأبي يعلى: ١/ ٦٢٠، «المسودة»: ١٢١.
(٤) «قواطع الأدلة»: ١/ ١٩٩.
(٥) «ميزان الأصول»: ٣٢٣، ٣٢٤، مسلم الثبوت بشرح «فواتح الرحموت»: ١/ ٣٥٩.
(٦) «الفصول في الأصول»: ١/ ٣٩١، ٣٩٠.

كما لا يقدح وجود لفظ مراده الخصوص في أصل القول في العموم).[١]

وذكر الحنابلة رواية عن أحمد بتقديم العام إن كان متأخّراً، فقد قال: تستعمل الأخبار حتى تأتي دلالة بأن الخبر قبل الخبر؛ فيكون الأخير أولى أن يؤخذ به.

فحملها أبو الخطاب على موافقة قول الحنفية، وأوّلها أبو يعلى أنه أراد إذا كانا خاصّين، وقد تعارضا؛ فيكون الثاني ناسخاً للأول، وقال أبو الخطاب عن تأويل شيخه: وفيه نظر[٢]، ونسب ابن اللحام لأحمد مثل قول الحنفية، ولم يذكر عنه غير ذلك.[٣] ونسب الأصوليون هذا القول للمعتزلة.[٤]

وأما القول بالتوقّف عند جهل ورود العام والخاص، والبحث عن دليل مرجّح، أو الرجوع إلى غيرهما؛ فهو مذهب الحنفية كما صرّح به العلاء العالم[٥]، وجعله السمرقندي مذهب مشايخ العراق[٦]، ونسبه غير واحد إلى الحنفية.[٧]

تأصيل القول بعدم بناء العام المتأخّر على الخاص المتقدّم:

يبنى هذا القول على أن العام بمقتضى الحقيقة اللغوية التي هي الأصل في البيان حجة قطعية على كل أفراده؛ حيث دلالته بطريق النص على كل فرد مما يتناوله بخصوصه، فهو صريح الدلالة على إرادة الشارع الشمول والإحاطة منه لجميع أفراده تناولاً وحكماً، وبهذا يكون تناول اللفظ العام لأفراده كاللفظ الخاص، أي: يجري مجرى اللفظ الخاص، فكل واحد منها يتناول واحداً فقط من تلك الآحاد، فقوله: أعطوا الفقراء. ، يجري مجرى قوله: أعطوا زيداً الفقير، أعطوا عَمْراً الفقير، أعطوا خالداً الفقير.

---

(١) «الفصول في الأصول»: ١/ ٣٩٦.

(٢) «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٦١٨-٦٢٠، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٢/ ١٠٥، «روضة الناظر»: ٢٤٥، «المسودة»: ١٢١، شرح الكوكب ٣/ ٣٨٢.

(٣) المختصر في «أصول الفقه»: ١٢٣.

(٤) «قواطع الأدلة»: ١/ ١٩٩، «المسودة»: ١٢١، «بذل النظر»: ٢٣٢ .

(٥) «بذل النظر»: ٢٣٣، وانظر «الفصول في الأصول»: ١/ ٤١٥.

(٦) «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٣٢٣.

(٧) «المعتمد»: ١/ ٢٦١، «المحصول»: ٣/ ١٦٤، ١٦٥ .

فيكون التعامل مع اللفظين العام والخاص كالتعامل مع لفظين خاصين، فمتى كان بينهما التنافي يلزم أن يكون المتأخّر ناسخاً للمتقدّم، فإذا تأخّر العام وتقدّم الخاص، نسخ العام المتأخّر الخاص المتقدّم، وإذا كان الجهل بمعرفة المتقدّم والمتأخّر، فيجوز أن يكون الخاص متقدّماً فيكون منسوخاً، أو يكون مقارناً أو متأخّراً قبل وقت العمل بالعام، فيكون مخصّصاً، أو يكون بعد وقت العمل بالعام فيكون ناسخاً، وعند حصول التردّد يجب التوقّف، والبحث عن دليل مرجّح، أو الرجوع إلى غيرهما؛ إذ ليس الحكم بأحدها أولى من غيره.(١)

المطلب الثالث: أدلة المسألة:

الفرع الأول: أدلة الحنفية:

للحنفية على ما ذهبوا إليه أدلة اعتمدوا عليها في ترجيح مذهبهم، يأتي ذكرها فيما يلي:

الدليل الأول: الاستدلال من السنة:

اعتمد الحنفية على أثر من السنة يقوّي مذهبهم في عدم بناء العام المتأخّر على الخاص المتقدّم، وهو حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال: (وكان صحابة رسول الله ﷺ يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره).(٢)

ووجه الدلالة أن الحديث يفيد وجوب تقديم الأحدث، فإذا كان العام متأخّراً كان هو الأحدث، فوجب الأخذ به، وترك الخاص المتقدّم.(٣)

(١) انظر: «المعتمد»: ١/ ٢٦١، «بذل النظر»: ٢٣٣، ٢٣٤، «المحصول»: ٣/ ١٧١، تلقيح الفهوم: ٢٢٥، «المناهج الأصولية» للدريني: ٤٠٨.

(٢) أخرجه مسلم (٢/ ٧٨٤) رقم (١١١٣) كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية إذا كان سفره مرحلتين فأكثر، وابن حبان (٨/ ٣٣٠) رقم (٣٥٦٤)، وأخرجه مالك (١/ ٢٩٤) بلفظ متقارب.

(٣) «المحصول» للرازي: ٣/ ١٦٦، «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٢/ ٥٥٩، بيان المختصر: ٢/ ٣١٥، «رفع الحاجب»: ٣/ ٣١٠، تحفة المسئول: ٣/ ٢٣١.

وقد ردّ الرازي والآمدي والهندي بأنه قول صحابي، فلا تسلّم حجيته.[١]

وهذا منهم غير مسلّم؛ لأن الرواية صريحة في أن ذلك شأن الصحابة، فيكون دلالة في أنه سبيل جماعتهم، ويكون ظاهراً في عدّه إجماعاً من الصحابة، كما ذكره ابن السبكي والرهوني.[٢]

أما الجواب عن الاستدلال بالحديث، فمن وجوه:

الوجه الأول: أنه يحمل على حالة كون العام المتأخّر غير مخصّص بالمتقدّم، جمعاً بين الأدلة التي تفيد كون العام المتأخّر مبنياً على الخاص المتقدّم، فإن الجمع ولو بوجه أولى.[٣]

الوجه الثاني ذكره أبو الخطاب ومعناه الأخذ بالأحدث فالأحدث على حسب ما يقتضيه، وليس من مقتضى العموم أن ينسخ الخصوص.[٤]

الوجه الثالث: ذكره القرافي وهو أن لفظ الأحدث مطلق في أحوالها ومتعلّقاتها وأزمنتها وبقاعها؛ فنحمله على بعض متعلّقاته، وهو الأحدث من الأحكام دون الأدلة، والنزاع إنما هو في الأدلة، وذلك لأن الأحكام هي السابقة للفهم عند هذا اللفظ، ولذلك قال العلماء: أحكام أوائل الإسلام كانت فيها الرخص كثيرة، ولما قويت عصابة الإسلام واستقرّت؛ تجدّدت العزائم ناسخة تلك الأحكام، وهو معنى الحديث.[٥]

والوجه الرابع: وهو أنه يحمل حالة كون اللفظين خاصين لا يمكن استعمالهما، فيكون محمولاً على نسخ المتأخرّ للمتقدّم، وشرط النسخ التعارض، وعدم إمكان الجمع من كل وجه، فعندها يؤخذ بالأحدث منهما.[٦]

---

(١) «المحصول»: ٣/ ١٦٦، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٤٥، نهاية الوصول: ٤/ ١٦٥٣.

(٢) «رفع الحاجب»: ٣/ ٣١٠، تحفة المسئول: ٣/ ٢٣١.

(٣) تحفة المسئول: ٣/ ٣٢١، «رفع الحاجب»: ٣/ ٣١٠، بيان المختصر: ٢/ ٣١٥.

(٤) «التمهيد»: ٢/ ١٥٣.

(٥) العقد المنظوم: ٢/ ٣٤٣، ٣٤٤.

(٦) «التبصرة»: ١٥٤، «التمهيد»: ٢/ ١٥٣، «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٥٦٠.

وقد ذكر الشيرازي أن الداعي إلى توجيهات الحديث أن المسلم يلزمه جميع الأحكام المتقدّم والمتأخّر، وقد ذمّ القرآن من يعمل ببعض الأحكام دون بعضها، فقال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٨٥]، فيدخل في الذّمّ الأخذ بالمتأخّر وترك المتقدّم.(١)

الدليل الثاني: تحقّق صورة التعارض:

اعتمد الحنفية على أساس وجود صورة المعارضة متحقّقة بين لفظين، حيث يدل كل منهما على ما يدل عليه الآخر، وكل منهما يخالف حكم الآخر؛ فيلزم التعامل معهما كاللفظين المتعارضين لا يمكن الجمع بينهما.

وذلك بناء على أن اللفظ العام في تناوله لآحاد ما دخل تحته يجري مجرى خبر خاص في دلالته على أفراده، فهو بمنزلة التنصيص على هذه الأفراد، فقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] يجري مجرى قوله: اقتلوا زيداً المشرك، واقتلوا عَمْراً المشرك، واقتلوا خالداً المشرك..، فيصحّ التمسّك بالعام لإثبات الحكم كما يصح التمسّك بالخاص.

فإذا جاء اللفظ العام بعد لفظ خاص، فيكون العام موجباً نفي حكم الخصوص المتقدّم له؛ لأنه اسم له ولغيره مما اشتمل عليه لفظه، فقد ذكر ما تضمّنه لفظ الخصوص، وكونه ذكر غيره معه لا ينفي أن يكون ما قابل الخصوص منه مذكوراً موجباً للحكم، على خلاف حكم الخصوص، فلا يكون الخاص فيما تناوله بأولى مما عارضه من العام.

فيجري العام مع الخاص في حقّ مقدار ما وقعت المعارضة فيه مجرى الخبرين الخاصين وردا وهما متنافيان، أحدهما متقدّم والآخر متأخّر، مثل اللفظين إذا وردا بلفظ الخصوص، ويكون ذلك كأن يقول: أعطوا زيداً الفقير، أو أعطوا عَمْراً الفقير..، ولو

---

(١) «التبصرة»: ١٥٤، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٢/١٥٣.

قال ذلك، ثم قال: لا تعطوا زيداً الفقير، فذلك تعارض بين القولين.(١)

أجيب على ذلك بنفي اعتبار اللفظ العام معارضاً للفظ الخاص، كمعارضة اللفظين الخاصين، وذلك من وجوه:

الأول: اللفظ العام يفيد الحكم في جميع أفراده في أصل التناول من طريق الظاهر، فدلالته على أفراده محتملة للتخصيص، وهذا بخلاف اللفظ الخاص، فدلالة كل واحد من الأفراد نصيّة بحيث لا يقبل التخصيص، فلا يجوز أن يخرج شيء من أفراده عن حكمه.

الثاني: لو جعلنا دلالة العام على أفراده نصًّا على كل فرد واحد واحد، لامتنع تخصيص كل عموم في العالم.

الثالث: شمول دلالة العام على جميع أفراده يكون في حالة إذا لم يقم دليل على التخصيص، أما إذا ورد لفظان أحدهما عام والآخر خاص، واحتمل أن يكون المراد باللفظ العام ما عدا ما تناوله الخاص؛ فلا يثبت بذلك التعارض بين دلالة اللفظين.(٢)

الدليل الثالث: تحقّق معنى النسخ:

اعتمد الحنفية ثانياً على تحقّق معنى النسخ، وهذا بناء على ما اعتمدوه في الدليل السابق، فقالوا: وجد ما يستلزم القول بالنسخ حيث وُجد لفظان متعارضان؛ لأن الخاص جاء بحكم على فرد، والعام جاء بنقيض الحكم على نفس الفرد؛ لأنه يتناول ما تناوله الخاص، فيكون كحالة ورود لفظ خاص نقيض اللفظ الخاص الأول، ولا يؤثر كون لفظ العام يتناول لفظ الحكم المتقدّم ويزيد عليه.

وقد ورد الثاني بعد استقرار الأول، والمتقدّم يتأتّى نسخه، والعام المتأخّر يمكن أن يرفع حكمه، ولو ورد الخاص بعد استقرار حكم العام لنسخه، فيجب أن يكون العام

(١) «المعتمد»: ١/ ٢٥٨، «الفصول في الأصول»: ١/ ٣٨٥، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٠٠، «المحصول»: ٣/ ١٦٧، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٤٤، الواضح في «أصول الفقه»: ٣/ ٤٣٨، «التبصرة»: ١٥٥.

(٢) «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٠٢، ٢٠٣، «المحصول»: ٣/ ١٦٩، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٤٥، «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٦٢٤، تحفة المسئول: ٣/ ٢٢٩، «التبصرة»: ١٥٥.

المتأخّر ناسخاً للخاص المتقدّم؛ دفعاً للتناقض والتعارض عن دلائل الشرع، ولو أراد استثناء الأول من عموم الثاني لنبّه عليه؛ لأن المفهوم في اللغة من العموم شمول أفراده، فعدم التنبيه يجعل اعتبار العام المتأخّر ناسخاً للخاص المتقدّم هو الظاهر.(١)

وأجيب على ذلك زيادة على ما ذكر من قبل من أن دلالة اللفظ العام ليست كدلالة اللفظ الخاص، والقول بالنسخ إنما يكون حيث يمتنع الجمع بينهما، وهنا يمكن الجمع، فلا يجوز إسقاط أحدهما بالآخر.

وأيضاً: فإن القول بالنسخ يكون إذا لم يقم دليل على التخصيص، والتخصيص بيان يتصل بالخطاب، فيظهر أن الخطاب بالعموم صدر متناولاً ما وراء المحلّ المخصوص، ويكون القول بذلك أولى، فالحمل على التخصيص عند احتمال النسخ والتخصيص أولى؛ لأن التخصيص أغلب وأكثر وقوعاً من النسخ، ولأن التخصيص بيان، بخلاف النسخ فإن فيه رفع الحكم.

وأيضاً: لأن التخصيص لا يبطل العام بالكلية، والنسخ يبطل العام بالكلية، والجمع بين الدليلين ولو بوجه أولى.

فإن قالوا: كيف يثبت اتصال البيان بشيء متقدم على الخطاب؟ ولو جاز هذا لجاز الاستثناء متقدّما على المستثنى منه؟

فالجواب: وأيّ شيء يمنع من أن يكون بيان الخطاب وتخصيصه بسبب متقدّم، ألا ترى أن دليل العقل يجوز به تخصيص العموم، وإن كان متقدّماً على العموم.(٢)

الفرع الثاني: أدلة الجمهور:

اعتمد الجمهور في قولهم ببناء العام على الخاص إذا تقدم الخاص وتأخر العام على أدلة، يأتي بيانها فيما يلي:

---

(١) «الفصول في الأصول»: ١/ ٣٨٧، ٣٨٦، «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٦٢٣، الواضح لابن عقيل: ٢/ ٤٣٩، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٠٠، «المحصول» للرازي: ٣/ ١٦٦، ١٦٧.

(٢) «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٦٢٤، «التبصرة» للشيرازي: ١٥٦، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٠٢، «التمهيد» ٢/ ١٥٥.

الدليل الأول: قوة دلالة الخاص عن دلالة العام:

استدلّ الجمهور بتفاوت العام والخاص في قوّة دلالتهما، فالخاص قاطع وصريح الدلالة؛ لأن دلالته تتناول الحكم بصريح لفظه، فيخصّه على وجه لا احتمال فيه أن لا يتناوله، فلا يجوز إطلاقه من غير إرادة ذلك الخاص.

وأما العام فيتناوله لا بصريح لفظه، بل بظاهر عمومه على وجه يحتمل ألا يتناوله، ويجوز أن يكون المراد به غير ما تناوله الخاص بخصوصه، فما من فرد من أفراده إلا ويجوز تخصيصه بالنسبة إليه.

فثبت أن الخاص أقوى، وإذا لم يستويا في التناول لم يقع التعارض، بل الأقوى راجح، فيكون الخاص راجحاً، ويجب القضاء بما له الترجيح؛ بأن يقدّم الخاص على العام، كما يجب أن يقضى بالنص الذي لا يحتمل على اللفظ المحتمل.(١)

الدليل الثاني: قاعدة إعمال الأدلة أولى من إلغاءِ أحدِها:

استند الجمهور على أن إعمال الدليلين أولى من إلغاءِ أحدِهما، وكل واحد من العام والخاص دليل فيجب العمل به، ولا يجوز اطّراح أحدهما إذا أمكن استعمالهما.

والقول ببناء العام على الخاص استعمال لهما جميعاً، وهو استعمال الخاص فيما يتناوله بصريحه واستعمال للعام فيما وراء ما تناوله الخاص.

وأما في القول بتقديم العام بإجرائه على عمومه ففيه إلغاء للخاص؛ لأنه يجعل الخاص منسوخاً وفيه إلغاؤه؛ فيكون العمل بكلا النصين بتقديم الخاص أولى من إلغاء الخاص بتقديم العام؛ لأنه لا شكّ أن الجمع بين الدليلين بإعمالهما أولى من إسقاط أحدهما بالآخر، والنصوص الشرعية يجب العمل بها ما أمكن؛ لأنها أدلة وردت للاستعمال.(٢)

---

(١) «التبصرة» للشيرازي: ١٥١، «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٦٢٣، الواضح لابن عقيل: ٢/ ١٦٠، «إحكام الفصول»: ١/ ٢٦٢، «المحصول» للرازي: ٣/ ١٦٢، نهاية الوصول للصفي الهندي: ٤/ ١٦٥١، «رفع النقاب عن تنقيح الشهاب»: ٥/ ٥٠٣، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٣٨٤.

(٢) «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٠١، «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٦٢٣، الواضح لابن عقيل: ٢/ ١٦٠، ١٦١، «المحصول» للرازي: ٣/ ١٦٢، نهاية الوصول للصفي الهندي: ٤/ ١٦٥١، «نهاية السول» للإسنوي: ٢١٢، «رفع النقاب عن تنقيح الشهاب»: ٥/ ٥٠٣.

الدليل الثالث: القياس على حالة تأخّر الخاص:

استند الجمهور على أنه قد تعارض دليلان عام وخاص؛ فيبنى العام على الخاص، كما لو لم يتقدّم الخاص؛ لأنه لا فرق لغة بين تقديم الخاص وتأخيره؛ فأهل اللسان لا فرق عندهم بين قولك: لا تُعْطِ زيداً حقّه، وأَعْطِ الناسَ حقوقهم، وبين قولك: أَعطِ الناسَ حقوقهم، ولا تُعطِ زيداً حقّه.

ويكون تقدّم الخاص على العام كالعهد بين المتكلّم والمخاطب؛ فانصرف الخطاب العام إليه، وفي ذلك جعل ما تفرّق من ألفاظ صاحب الشرع بمنزلة المجموع موضعاً واحداً؛ لأن كلامه يبنى بعضه على بعض، ويجعل مفرّقه كالمتصل.(١)

الدليل الرابع: البناء على جواز التخصيص بالقياس وبأدلة العقل:

استدل الجمهور بأن ما أوجب تخصيص العموم لا فرق فيه بين أن يتأخّر أو يتقدّم، وذلك بناء على التخصيص بالقياس، لا فرق فيه بين أن يكون مستنبطاً من أصل متقدّم أو أصل متأخّر، فإذا جاز تخصيص العموم بقياس مستنبط من أصل متقدّم وروده على العموم؛ فالأولى تخصيص العموم بالخبر الخاص؛ لأنه أقوى من القياس، فالقياس فرع من الخبر يستنبط منه، ولا خلاف في تقديم الخبر الخاص على القياس عليه، فإذا جاز التخصيص بالقياس إن تقدّم كان بما هو أقوى منه أولى.

وأيضاً يجوز تخصيص العموم بأدلة العقول، وإن كانت متقدّمة، وهذا بلا خلاف، فكذلك هاهنا.(٢)

وبما سبق يتضح أن الحنفية لا يستندون في قولهم على مستند يثبت أمام مناقشته، وأدلة الجمهور تقتضي صحة مذهبهم.

---

(١) «التبصرة» للشيرازي: ١٥٣، «إحكام الفصول»: ١/ ٢٦٢، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٢/ ١٥٣، الواضح لابن عقيل: ٢/ ١٦١، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٣٨٤.

(٢) «التبصرة» للشيرازي: ١٥٤، «إحكام الفصول»: ١/ ٢٦٢، «العدة» لأبي يعلي: ٢/ ٦٢٣، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٢/ ١٥٢، الواضح لابن عقيل: ٢/ ١٦١، «المحصول» للرازي: ٣/ ١٧٣.

المبحث الثالث: الخلاف في عموم المشترك:

تعدّ مسألة الاختلاف في عموم المشترك من المسائل المهمّة، فاستعمال المشترك في اللغة مما يفضي إلى وقوع اللبس في توجيه معاني الألفاظ، ولهذا كان استعمال المشترك أحد أسباب وقوع الأغلاط في تفسير النصوص، كما ذكره ابن تيمية في أسباب عدم المعرفة بدلالة الحديث، وذكر منها كون اللفظ مشتركاً.[١]

وقد جعل أبو عبد الله البَطَلْيَوسي الخلاف العارض من جهة اشتراك الألفاظ واحتمالاتها للتأويلات الكثيرة أوّلَ الأسباب التي ذكرها في الخلاف الواقع بين الأمة.[٢]

ومسألة الاختلاف في عموم المشترك من المسائل المشهورة التي وقع فيها اختلاف الحنفية مع جمهور الأصوليين، ويأتي دراسة ذلك في أربعة مطالب:

المطلب الأول: تحرير النزاع في مسألة عموم المشترك:

الفرع الأول: تعريف المشترك والمراد بعمومه:

المشترك: اللفظ الموضوع لأكثر من معنى بأوضاع متعدّدة[٣]، مثاله: لفظ العين، وضع في اللغة للباصرة، ولعين الماء النابع، وللرجل الجاسوس.

فقد وضع اللفظ لكل معنىً من هذه المعاني وضعاً منفرداً مع قطع النظر عن المعنى الآخر، فلم يكن أحدها بنقل اللفظ من معنًى لآخر، فالعين مثلاً موضوعة للباصرة مع قطع النظر عن العين الجارية، وللجارية مع قطع النظر عن الباصرة.[٤]

---

(١) «مجموع الفتاوى»: ٢٠/ ٢٤٥، وانظر «كشف الأسرار» لعلاء الدين البخاري: ١/ ٣٩.

(٢) «الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف»: أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، ص ٣٧.

(٣) هذا التعريف قريب من التعريف الذي ذكره الشيخ عبد الوهاب خلاف، انظر «أصول الفقه» لخلاف: ١٦٧، وذكرت تعريفات أخرى تلتقي في مقصود واحد، انظر: «المحصول»١/ ٣٥٩، و«شرح تنقيح الفصول»: ٢٩، و«البحر المحيط»: ١/ ٤٨٨.

(٤) «رفع الحاجب»: ٣/ ١٣٩، «تسهيل الوصول» لمحمد عبد الرحمن المحلاوي ٨١.

وذلك حيث إن اللفظ قد وضع لأحد المعاني من قبيلة عربية، ووضع لمعنىً آخر من قبيلة أخرى، أو أنه وضع لمعنى واستعمل في معنى آخر، واشتهر المعنيان، ونقلا في استعمال اللغة.[١]

والمشترك قد يكون اسماً كما مثّلت، أو **فعلاً** كـ: عسعس، لأقبل وأدبر، و«عسى» للترجّي والإشفاق، وأيضاً صيغة الأمر للإيجاب وللندب، أو حرفاً مثل الواو للعطف وللحال، وأكثر الحروف مشتركة كما نقله الزركشي عن النحاة.[٢]

وأما المراد بعمومه: أن يطلق المشترك ويراد به أكثر من معنىً، ويحمله السامع على ذلك. واعتبار ذلك عموماً توسّع؛ إذ العام يستعمل في معنى واحد يشمل أفراداً غير محصورين، فاختلف المشترك مع العام من جهة أن لفظ المشترك يُطلَق على حقيقتين، والعام غير مختلف الحقيقة، ومن جهة أخرى فمعاني المشترك محصورة، ويطلق عليها على سبيل البدل، ومعنى العام أن يشمل أفراداً بلا حصر، ويطلق عليها على سبيل الشمول.

فليس عموم المشترك من معنى العموم الاصطلاحي، وإنما شابه العام إذ أطلق على أكثر من معنى، وهذا هو المراد بعمومه، ولذا يعتبره بعضهم أنه في حكم العام لا نفسه، وبعضهم يجعل العام بهذا الاعتبار على قسمين: متفق الحقيقة، وهو كعموم صيغه، ومختلف الحقيقة، وهو كعموم المشترك.[٣]

وقد جرى الأصوليون على بحث هذه المسألة ضمن مباحث العموم، وهو صنيع كثير منهم كالجويني والغزالي والآمدي وابن الحاجب[٤]، وبعضهم ذكرها في موضع آخر كالرازي، ومن تبعه كالصفي الهندي جعلوه في مسائل للمشترك ضمن مباحث

(١) «البحر المحيط»: ١/ ٤٨٨، «أصول الفقه» لأبي زهرة ١٦٨، «أصول الفقه» لخلاف: ١٦٨.

(٢) «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٠، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ١/ ٣٥٠، «أصول الفقه» لخلاف: ١٦٨.

(٣) «التقرير والتحبير»: ١/ ٢١٤ «البحر المحيط»: ٢/ ٣٢١، «رفع الحاجب»: ٣/ ١٣٦، تشنيف المسامع: ١/ ٣٨٢، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: ١٦٨.

(٤) «البرهان» ١/ ٢٣٥، «المستصفى»: ٢٤٠، «الإحكام» للآمدي ٢/ ٢٦١، مختصر المنتهى بشرح «رفع الحاجب»: ٣/ ١٣٥.

اللغة[١]، والأصوليون من الحنفية ذكرها أكثرهم في حكم المشترك، وكذا في كلامهم عن الحقيقة والمجاز كالجصاص والدبوسي والسرخسي والسمرقندي وغيرهم.[٢]

وقد قرن الأصوليون بمسألة عموم المشترك مسألة إطلاق اللفظ على حقيقته ومجازه، وبعضهم أضاف إطلاق اللفظ على مجازييه، فالأول كقولك: والله لا أشتري، وتريد الشراء الحقيقي والسوم. والثاني: كأن تريد السوم وشراء الوكيل.[٣]

وجرى على ذكر المسألتين صنيع أكثر الأصوليين، غير أن منهم من فرّق في موضع المسألتين كابن برهان فذكر مسألة استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ضمن مباحث اللغة[٤]، ومسألة عموم المشترك ضمن مباحث العموم.[٥]

وبعض الأصوليين جعل لفظ المشترك في هذه المسألة يراد به ما يطلق على حقيقتين أو حقيقة ومجاز، فتوسّع في معنى المشترك ليشمل المسألتين، كما فعله أبو الحسين البصري.[٦]

وبعضهم جمع بين المسألتين في عبارة، فجعلها مسألة إرادة اللفظ الواحد لمعنيين مختلفين، كصنيع الباقلاني والشيرازي وابن السمعاني[٧]، وهذا هو الأولى عندي، ولهذا سأعتمده عند ذكر الأقوال في المسألة.

الفرع الثاني: قيود محلّ النزاع:

في حسن تصوير المسألة ذكر العلماء في تحرير محلّ النزاع قيوداً في توضيحه، فقد

---

(١) «المحصول»: ١/ ٣٥٩، نهاية الوصول للصفي الهندي: ١/ ٢٣٣.

(٢) «الفصول في الأصول»: ١/ ٧٦، «تقويم الأدلة»: ١٢٠، ١٠٤، «أصول السرخسي»: ١/ ١٦٢، ١٦٣، «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٣٣٧، «كشف الأسرار» ١/ ٤٠، «التوضيح في حل غوامض التنقيح» ١/ ١٢٦، «شرح المنار» لابن ملك: ٩٥، «شرح النسفي»: ١/ ٢٠٢، «التقرير والتحبير»: ١/ ٢١٣.

(٣) «نهاية السول» للإسنوي: ١١٣، ابن السبكي «الإبهاج»: ١/ ٢٥٧، «قواطع الأدلة» ١/ ٢٧٧ .

(٤) «الوصول» لابن برهان: ١/ ١١٩.

(٥) «الوصول» لابن برهان : ١/ ٢٨٣.

(٦) «المعتمد»: ١/ ٣٠٠.

(٧) «التقريب والإرشاد» للباقلاني: ١/ ٤٢٢، «التبصرة»: ١٨٤، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٧٧ .

ذكر أبو الحسين البصري شروطاً للمسألة، ونسبها لأبي عبد الله البصري وشرحها.(١)

وقد صاغها الآمدي بقوله: (اختلف العلماء في اللفظ الواحد من متكلّم واحد في وقت واحد إذا كان مشتركاً بين معنيين).(٢)

وتتابع الأصوليون على ذكر هذه القيود، وشرحها القرافي ناسباً تحرير المسألة للآمدي، والآمدي مسبوق في ذكرها كما ذكرت، قال القرافي: حرّر الشيخ سيف الدين رحمه الله هذا الموضع، فقال: ....،(٣) ثم ذكر عبارة الآمدي وشرحها مبيّناً قيود المسألة.

وقيود المسألة هي:

القيد الأول: قوله: (اللفظ الواحد) فيخرج من محلّ النزاع اللفظان، فإنه يصحّ أن يراد بهما معنيان، إجماعاً.

والقيد الثاني: قوله: (من متكلّم واحد)، فيخرج بذلك ما إذا كان الكلام باللفظ المشترك من اثنين، نحو أن يتكلم الإنسان بالقرء ويريد به الحيض، ويتكلم به آخر ويريد به الطهر، فيجوز أن يريد أحدهما أحد المعنيين، ويريد الآخر المعنى الآخر، إجماعا.

والقيد الثالث: قوله: (في وقت واحد)، فيخرج به إطلاق المتكلم الواحد اللفظ المشترك للمعنيين في وقتين، كأن يأتي نص شرعي بالقرء، فيريد به الطهر، وفي وقت آخر يريد به الحيض، فإن ذلك جائز إجماعاً.

والقيد الرابع: قوله: (ولم تكن الفائدة فيهما واحدة)، فيخرج به إطلاق اللفظ المشترك على معنيين مختلفين، والمقصود أمر مشترك بينهما، كإطلاق لفظ القرء ونريد به معنى الجمع أو الانتقال، أو غير ذلك من الأمور المشتركة بينهما، فهذا جائز إجماعاً.(٤)

---

(١) «المعتمد» ١/ ٣٠٠.

(٢) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٢٦١.

(٣) «شرح تنقيح الفصول» للقرافي: ١١٥.

(٤) «المعتمد» ١/ ٣٠٠، «شرح التنقيح» للقرافي: ١١٥، «الإبهاج»: ١/ ٢٥٥.

وقد ظنّ محقّق كتاب «التقريب والإرشاد» أن هذا القيد لإخراج اللفظ المتواطئ، وهذا غير صحيح؛ لأن اللفظ المتواطئ وهو ما دلّ على معنىً كلي تشترك أفراده فيه بلا تفاوت، خارج عن المسألة؛ لأنه غير اللفظ المشترك، وإنما يراد بالقيد ما أوضحه القرافي، ومن قبله أبو الحسين البصري.(١)

القيد الخامس: وللمسألة قيد خامس، وهو أن لا يكون بين المعنيين تناقض أو تضادّ، بحيث يمتنع الجمع بينهما، وقد ذكره الآمدي فقال بعد ذكره القائلين بالعموم: (بشرط أن لا يمتنع الجمع بينهما، وذلك كاستعمال صيغة (افعل) في الأمر بالشيء والتهديد عليه).(٢)

وذكر الزركشي أن صحّة الجمع بين المعنيين للفظ المشترك بأن تصحّ إرادة اللفظ المشترك لهما في هذا التركيب، أو يكون هذا اللفظ في التركيب قابلاً أن يراد بعضه أحد المعاني، وببعضه المعنى الآخر.(٣)

ومثال امتناع الجمع بين المعنيين كما ذكره أبو الحسين البصري والآمدي استعمال لفظ الأمر في الوجوب والتهديد؛ لأن استعمالها في التهديد لا يكون إلا بكراهة ذلك الفعل، واستعمالها في الأمر به لا يكون إلا بإرادته، وإرادة الشيء وكراهته تتضادّان.(٤)

ولهذا القيد، لو قال رجل لزوجته: أنت عليَّ حرام، ونوى الطلاق والظهار لم يثبتا؛ لأنهما وإن اشتركا في التحريم، لكن بينهما منافاة، لأن الطلاق يفكّ قيد الزوجية بخلاف الظهار، وحينئذ يصير مجملاً فيطلب البيان.(٥)

وقد ذكر البيضاوي هذا القيد، واكتفى بالاحتراز عن النقيضين دون ذكر المتضادّين، ووجّه الإسنوي ذلك بأن الوضع للنقيضين ممنوع، وبتقدير جواز الوضع فإن

---

(١) القسم الدراسي في مقدمة كتاب «التقريب والإرشاد»: ١/ ١٣٦ .

(٢) «الإحكام» للآمدي ٢/ ٢٦١، وانظر: «المعتمد»: ١/ ٣٠١،«كشف الأسرار» ١/ ٤٠، «البحر المحيط» ١/ ٤٩٣، «شرح تنقيح الفصول»: ١١٥، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٥ / ٢٤١٢،٢٤١٣.

(٣) «تشنيف المسامع»: ١/ ٣٨١.

(٤) «المعتمد»: ١/ ٣٠١،«الإحكام» للآمدي: ٢/ ٢٦١،«الإبهاج»: ١/ ٢٥٦ .

(٥) «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٣.

التقييد بالمتضادّة يدل على منع المتناقضة بطريق الأولى.[١].

غير أنه في منع وضع اللفظ المشترك للنقيضين خلاف.[٢]

وقد مثّل بعض الأصوليين - كعلاء الدين البخاري - لامتناع الجمع باستعمال لفظ القرء في الطهر والحيض[٣]، وجرى عليه بعض المعاصرين.[٤]

وقد تعقّب ابن السبكي تمثيلهم بالقرء، فقال: وهو فاسد؛ لأن الشارع إذا قال: اعتدّي بقرء لم يمتنع أن تعتد بالطهر والحيضة، وذكر أنه إنما يصلح التمثيل بالقرء في مثل قولنا: اعتدّي بقرء في خمسة عشر يوماً.[٥]

وقد حكى الزركشي الإجماع على قيد عدم التناقض والتضادّ، وقال: ذكر هذا الإجماع غير واحد منهم الأستاذ أبو منصور، واستغرب ما ذكره صاحب «الكبريت الأحمر» حيث نقل الخلاف فيه عن أبي الحسن الأشعري.[٦]

ولأجل هذا القيد تعقّب ابن السبكي ما نقله ابنُ الحاجب عن القاضي الباقلاني والمعتزلة: بصحة استعمال المشترك في معنييه إن صحّ الجمع. فقال ابن السبكي: ولقائل أن يقول: لا حاجة إلى قوله: إن صحّ الجمع؛ فإن الكلام إنما هو حيث صحّ.[٧]

وظنّ المرداوي أن كلام ابن الحاجب السابق قد ذكره بياناً لقيد إمكانية الجمع بين المعنيين فقال: (وذكر هذا القيد ابن الحاجب حيث قال: إن صحّ الجمع)، وفي ذلك نظر كما اتّضح، كما أن المرداوي عبّر عن هذا القيد بعدم التنافي[٨]، وفيه نظر أيضاً، فالتناقض والتضادّ أخصّ من التنافي، وقد يوجد التنافي مع إمكانية الجمع.

---

(١) «نهاية السول»: ١١٣، ١١٢.

(٢) «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٢.

(٣) «كشف الأسرار»: ١/ ٤٠.

(٤) «تفسير النصوص»: ٢/ ١٤٢.

(٥) «الإبهاج»: ١/ ٢٥٦، ٢٥٥.

(٦) «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٢.

(٧) «مختصر المنتهى بشرح رفع الحاجب»: ٣/ ١٣٥، ١٣٦.

(٨) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٥ / ٢٤١٣، ٢٤١٢، وفي الفرق بين التضاد والتناقض ذكر أبو الهلال =

وبهذا يتبيّن أن من قيود المسألة أن لا يكون بين معاني اللفظ تناقض أو تضادّ.

وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله ما يمكن اعتباره تفريعاً على هذا القيد، بأنه إذا أمكن ردّ معاني الكلمة إلى حقيقة واحدة تتضمّن هذه المعاني، فيكون ذكر هذه المعاني ليس من محلّ النزاع.

وذكر من أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، حيث فُسِّر الدلوك بالزوال، و فُسّر بالغروب، وليس هما بقولين؛ بل اللفظ يتناولهما معاً؛ فإن الدلوك هو الميل، ودلوك الشمس ميلها، ولهذا الميل مبتدأ ومنتهى، فمبتدؤه الزوال، ومنتهاه الغروب، واللفظ متناول لهما بهذا الاعتبار.

ومثاله أيضاً: تفسير الغاسق بالليل، وتفسيره بالقمر، فإن ذلك ليس باختلاف؛ بل يتناولهما لتلازمهما، فإن القمر آية الليل. ونظائره كثيرة.

وقال: (وليس هذا من استعمال اللفظ المشترك في معنييه كليهما، أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه؛ بل هذا استعماله في حقيقته المتضمّنة للأمرين جميعاً، فتأمّله فإنه موضوع عظيم النفع، وقلّ ما يفطن له، وأكثر آيات القرآن دالة على معنيين فصاعداً، فهي من هذا القبيل).(١)

القيد السابع: وهو يخصّ استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ولا يتّجه لاستعماله في حقيقته، وبعض الأصوليين لم يذكره، بل جاء كلامه في استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه مطلقاً، ولهذا نبّه ابن السبكي على أن إطلاق الخلاف في استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه غير صحيح، بل هذه الصورة لها قيود في محلّ النزاع، وقد جاء ذلك في كلام لابن السمعاني.(٢)

وقد ذكر ابن السبكي حالات استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه في كتابه «الابهاج»،

= العسكري أن التناقض يكون في الأقوال والتضاد يكون في الأفعال، وذكر الجرجاني أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود، والضدان لا يجتمعان ولكن يرتفعان، كالسواد والبياض. الفروق: ٤٤، «التعريفات»: ١٣٧.

(١) «مجموع الفتاوى»: ١٥/ ١١، ١٢.

(٢) «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٧٩.

وذكرها بطريقة أحسن في «رفع الحاجب»، وتبعه الزركشي، فجعلها أربع صور:

إحداها: أن تدل القرينة على إرادة المجاز مع السكوت عن الحقيقة، وهي من محلّ الخلاف.

والثانية: أن تدل القرينة على إرادتهما جميعاً، وهي أيضاً من محلّ الخلاف.

الثالثة: ألا تكون قرينة، ولكن للمجاز شهرة يوازي بها الحقيقة، وهي من محلّ الخلاف أيضاً.

الرابعة: حالة الإطلاق مع عدم شهرة المجاز، فليست من محلّ الخلاف، بل لا خلاف أنه لا يحمل فيها على المجاز؛ فإن اللفظ إنما يحمل على مجازه بقرينة، فيكون مدفوعاً ما لم يدل عليه دليل.

ولهذا قالوا فيما إذا قال: وقفت على أولادي. أنه لا يدخل أولاد الأولاد على الصحيح، ونظيره ما لو أوصى لإخوة فلان وكانوا ذكوراً وإناثاً، إخوة وأخوات، فمذهب أبي حنيفة وظاهر مذهب الشافعي أنه يختصّ بالوصية الإخوة دون الأخوات.(١)

فيكون قيد المسألة أن توجد قرينة تدل على إرادة المجاز، أو يكون قد اشتهر استعمال اللفظ في مجازه كاستعماله في حقيقته.

المطلب الثاني: أقوال العلماء في عموم اللفظ الواحد في معانيه:

اختلف العلماء في عموم اللفظ الواحد في أكثر من معنى إلى قولين أساسين: أحدهما: القول بعموم اللفظ الواحد في أكثر من معنى، والثاني: القول بعدم عمومه، وبينهما أقوال أخرى، ويأتي تناول الخلاف فيما يلي:

الفرع الأول: القول بعموم اللفظ الواحد في أكثر من معنى:

القول بعموم اللفظ الواحد في أكثر من معنى عند أصحابه يجري الكلام عليه على مقامين، الأول: في استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، والثاني: حمل اللفظ الواحد على أكثر من معنى.

---

(١) «رفع الحاجب»: ٣/ ١٤٥، «الإبهاج» ١/ ٢٦٦، «البحر المحيط»: ١/ ٥٠٧.

والفرق بين المقامين أن الاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة مسمّاه بالحكم، وهو الحقيقة، أو غير مسمّاه لعلاقة، وهو المجاز، فالاستعمال من صفات المتكلّم، وأما الحمل فاعتقاد السامع مراد المتكلّم من لفظه، أو ما اشتمل على مراده، فهو من صفات السامع.[1]

ويأتي الكلام على المقامين:

المقام الأول: استعمال اللفظ:

المقام الأول هو القول باستعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، فقد اعتبره غير واحد قول أكثر العلماء، فنقله إمام الحرمين في «التلخيص» عن مذاهب المحقّقين وجماهير الفقهاء.[2]

وقال القاضي عبد الوهاب: هو قول جمهور أهل العلم[3]، ونسبه ابن تيمية لأكثر الفقهاء المالكية والشافعية والحنبلية وكثير من أهل الكلام.[4]

وقال في موضع آخر: (والذي يدل عليه كلام عامة الصحابة والتابعين وعامة الفقهاء وعامة أهل اللغة وأكثر المتكلّمين جواز ذلك).[5]

ونسبه السمرقندي لعامة أصحاب الحديث[6]، وقال الزركشي: وعليه الأكثرون[7]، ومثله المرداوي[8]، وكذا نسبه الشوكاني للجمهور.[9]

وذكر الباقلاني أنه لا خلاف في القول به عند الأمة وأهل اللغة، ثم قال: وزعم ابن

---

(١) «الإبهاج»: ١/ ٢٦٤.

(٢) «التلخيص»: ١/ ٢٣٢، «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٣.

(٣) «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٤، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٥ / ٢٤٠٣.

(٤) «مجموع الفتاوى»: ١٣/ ٣٤١ .

(٥) «مجموع الفتاوى»: ٣١/ ١٧٧.

(٦) «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٣٤٣.

(٧) «تشنيف المسامع»: ١/ ٣٨١.

(٨) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٥/ ٢٤٠١.

(٩) «إرشاد الفحول»: ١/ ٥٩.

الجبائي من القدرية وفرقة ممن وافقه من أصحاب أبي حنيفة أن ذلك غير جائز.[(١)]

والمشهور بهذا القول هو الإمام الشافعي حتى إن ابن السبكي قال عن هذه المسألة: مشهورة بالمسألة الشافعية.[(٢)]

وقد نسبه إلى الشافعي ابنُ أبي هريرة[(٣)] في تعليقه[(٤)]، والجويني[(٥)]، والغزالي[(٦)] وغيرهم.

وذكر ابن السبكي وتبعه الزركشي أن ابن الرفعة أخرج نصًّا للشافعي على استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه في «الأمّ»؛ عند الكلام فيما إذا عقد لرجلين على امرأة، ولم يعلم السابق منهما، ذكر ذلك في باب الوصية من المطلب.[(٧)]

ونسبته للإمام الشافعي مشهورة في كتب المتأخّرين.[(٨)]

لكن ذكر الزركشي عن ابن تيمية إنكار نسبة هذا القول للشافعي، ونقل قوله: ليس للشافعي نصّ صريح فيه، وإنما استنبطوا هذا من نصّه فيما إذا أوصى لمواليه وله موالٍ أعلى وأسفل، أو وقف على مواليه، فإنه يصرف للجميع، وهذا الاستنباط لا يصحّ لاحتمال أنه يرى أن اسم الموالي من الأسماء المتواطئة، وأن موضوعه للقدر المشترك بين المولِيين، ولا يلزم من هذا أن يحكى عنه قاعدة كلية في الأسماء التي لا شركة بين معانيها، وإنما الاشتراك بينهما في مجرّد اللفظ.

---

(١) التقريب والإرشاد: ١/ ٤٢٤، ٤٢٥.

(٢) «رفع الحاجب»: ٣/ ١٣٥.

(٣) هو أبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة، البغدادي الإمام القاضي أحد كبار الأصحاب في المذهب الشافعي، انتهت إليه رياسة المذهب وإمامة العراقيين، وله مسائل محفوظة في الفروع، وتخرج عليه خلق كثير. توفي سنة (٣٤٥ هـ). «سير أعلام النبلاء»: ١٥/ ٤٣٠.

(٤) «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٣، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٥/ ٢٤٠٣.

(٥) «البرهان»: ١/ ٢٣٥.

(٦) «المستصفى»: ٢٤٠.

(٧) «الإبهاج»: ١/ ٢٥٧، «البحر المحيط»: ١/ ٥٠٣.

(٨) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٢٦١، «نهاية السول»: ١١٢، «الإبهاج» ١/ ٢٥٥، «المحصول»: ١/ ٣٧١، «التمهيد» للإسنوي: ١٧٦، مختصر المنتهى بشرح «رفع الحاجب» ٣/ ١٣٥، تخريج الفروع على الأصول: ٣١٣.

وقد أجاب الزركشي على ذلك بأن الشافعي رحمه الله تعالى له مواضع من كلامه تؤيّد نسبة هذا المذهب إليه غير هذا القول، وذكر منها:

الأول: أنه في قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، فسّر الخير بالأمانة والقوّة على الكسب، واحتجّ بذلك على استحباب مكاتبة من يجمع بينهما.

الثاني: أنه في حديث حكيم بن حزام أن النبيَّ ﷺ قال: «لا تَبع ما ليس عندك»[١] حمل لفظة (ليس عندك) على معنيين: هما: ما لا يكون حاضراً مع البائع عند البيع، وما لا يملكه البائع.

الثالث: في قوله تعالى ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣]؛ حمل اللمس في الآية على الجسّ باليد والمواقعة.[٢]

وما نقله الزركشي عن إنكار ابن تيمية القول بعموم استعمال المشترك للشافعي، ذكره ابن القيّم[٣]، ولكن لابن تيمية كلاماً صريحاً يعارض هذا، فقد قال: (استعمال اللفظ الواحد في معنييه، فلا نسلّم أن منع ذلك هو الحقّ؛ بل ليس ذلك مذهب أحد من الأئمة المعتبرين)[٤]

وأيضاً ذكر ابن السبكي أن الرافعي جعل المذهب أن اللفظ المشترك لا يراد به أكثر من معنى، وعقب عليه قائلاً: (والصحيح: أن الراجح من مذهب الشافعي الحمل على المعنيين، كما ذكر النقلة، فلا يعتبر بكلام الرافعي).[٥]

وأما الشافعية فقد نقل الزركشي عن الأستاذ أبي منصور أن حمل المشترك على أكثر

---

(١) أخرجه أصحاب السنن الأربعة: أبو داود (٣/ ٢٨٣) رقم (٣٥٠٣) كتاب التجارة، باب الرجل يبيع ما ليس عنده، والترمذي (٣/ ٥٢٦) رقم (١٢٣٢)كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، وقال: حديث حسن، والنسائي(٧/ ٢٨٩) رقم (٤٦١٣) كتاب البيوع،باب بيع ما ليس عند البائع، وابن ماجه (٢/ ٧٣٧) رقم (٢١٨٧)، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك.

(٢) «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٩.

(٣) «زاد المعاد»: ٥/ ٥٣٨.

(٤) «مجموع الفتاوى»: ٣١/ ١٧٧ .

(٥) «رفع الحاجب»: ٣/ ١٤٥، ١٤٦.

من معنى قول أكثر أصحابنا، فيلزم منه قولهم باستعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، وذكر النووي أن مذهب الشافعي وجمهور أصحابنا المتقدّمين في جواز إرادة الحقيقة والمجاز بلفظ واحد[(١)]، وبه صرّح الشيرازي وابن السمعاني والبيضاوي وابن السبكي وغيرهم.[(٢)]

وهو مذهب الإمام مالك كما ذكره القرافي[(٣)]، ونسبه القاضي عبد الوهاب لمذهبهم[(٤)]، وصاحب «مراقي الصعود» لجمهور المالكية.[(٥)]

وحكاه المرداوي وابن النجار عن أكثر الحنابلة[(٦)]، وهو ما ذكره أبو يعلى في «العدة»[(٧)]، وابن عقيل في «الواضح».[(٨)]

ونسب الجصّاص إلى محمد بن الحسن وأبي يوسف صاحبي أبي حنيفة القول بجواز أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز في وقت واحد، حيث نقل عنهما أن من حلف لا يشرب من الفرات، فإنه يحنث إن كرع، ومن حلف لا يأكل الحنطة، فإنه يحنث إن أكل الخبز، فحملا لفظي الشرب والحنطة على الحقيقة والمجاز.[(٩)]

وقد ردّ ذلك أبو زيد الدبوسي والسرخسي حيث وجّها ذلك أن محمداً وأبا يوسف اعتبرا قول القائل: لا أشرب من الفرات. مراده: ماء الفرات، من باب المجاز، فيكون أخذ الماء بالاغتراف، أو بالإناء شرب من ماء الفرات.

ومن قال: لا آكل الحنطة.، فإنه مجاز للعرف؛ لأنه يقال: أهل البلدة يأكلون

---

(١) «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٧، روضة الطالبين: ١١/ ٤٨.
(٢) «التبصرة»: ١٨٤، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٧٧، «منهاج الوصول بشرح نهاية السول»: ١١٢.
(٣) «شرح تنقيح الفصول»: ١١٤، «نهاية السول»: ١١٢.
(٤) «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٤، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٥/ ٢٤٠٣.
(٥) نشر البنود: ١/ ١٢٥، «نثر الورود»: ١/ ١٤٠، «تحفة المسئول»: ٣/ ١١٦.
(٦) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٥/ ٢٤٠٢، شرح الكوكب ٣/ ١٨٩، «المختصر» لابن اللحام: ١١٠.
(٧) «العدة» في أصول الفقه: ٢/ ٧٠٣، ٧٠٤.
(٨) «الواضح» في أصول الفقه: ٤/ ٥٠.
(٩) «الفصول في الأصول»: ١/ ٧٩، «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٤.

الحنطة، والمراد ما فيها من عين الحنطة، فمن أكل خبزها أكل ما فيها بعموم المجاز.

فهما اعتبرا باطن الكلام مجازاً يعمّ النوعين، وليس أنهما حقيقة ومجاز، كمن حلف: لا يدخل دار فلان، فدخل داره وهي عارية وليست ملكاً؛ فإنه يحنث؛ لأن المراد في العرف ملك السكنى، وهذا يعمّ حالة الملك وحالة العارية.

فخرجت المسألتان وما شابههما على اعتبار عموم المجاز بمعرفة المقصود، لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز.(١)

وأرى أن في ذلك الرَّدّ نوع تكلّف، خاصة وأنه لم يرد عن محمد وأبي يوسف ما يخالف هذا القول، بل ولم يرد عن الإمام أبي حنيفة ما يخالف ذلك، فيكون ما أثبته الجصاص من نسبة القول لمحمد وأبي يوسف بجواز أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز في وقت واحد هو الراجح، ويكون هذا هو قول أئمة المذهب، ويقوّي ذلك ما ذكره الباقلاني أنه لا خلاف في القول باستعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى عند الأمة وأهل اللغة، ونصب الخلاف مع ابن الجبائي من القدرية وفرقة ممن وافقه من أصحاب أبي حنيفة.(٢)

وكذا نسبه ابن تيمية لعامة الفقهاء.(٣)

وبعموم اللفظ في أكثر من معنى قال بعض المعتزلة كأبي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار.(٤)

وقد فصل بعض الأصوليين في استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، هل يكون ذلك على سبيل الحقيقة، أم يكون من باب المجاز؟.

وحمل أكثرهم مذهب الشافعي على إرادة الحقيقة، وكذا نقلوه عن القاضي

---

(١) «تقويم الأدلة»: ١٢٢، ١٢١، «أصول السرخسي»: ١٧٥، ١٧٦.

(٢) التقريب والإرشاد: ١/ ٤٢٤، ٤٢٥ .

(٣) «مجموع الفتاوى»: ٣١/ ١٧٧.

(٤) «المعتمد»: ١/ ٣٠١، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٧٧، «المحصول» ١/ ٣٧٢، ٣٧١، «الإحكام» للآمدي ٢/ ٢٦١، «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٤، «الإبهاج» ١/ ٢٥٥، «نهاية السول»: ١١٢.

الباقلاني، واختار بعضهم أنه على سبيل المجاز، كالقرافي وابن الحاجب وابن السبكي، ونقله صاحب «مراقي الصعود» عن جمهور المالكية.(١)

ثانياً: المقام الثاني في حمل اللفظ على أكثر من معنى، وهذا له صورتان:

الصورة الأولى: في حالة عدم وجود قرينة مع اللفظ تبيّن مراد المتكلّم به، وقد اختلف فيه القائلون بالعموم على قولين:

الأول: وهو ما نقل عن الشافعي رحمه الله وجوب حمل اللفظ على أكثر من معنى، ذكره ابن القشيري والجويني والغزالي وابن الحاجب وغيرهم، ونسبه أبو منصور لأكثر الشافعية.(٢) وذكره المرداوي أحد قولين عند الحنابلة(٣)، ونقله الرازي عن القاضي عبد الجبار، والبيضاوي عن الجبائي من المعتزلة.(٤)

ونسبه بعضهم كالقرافي(٥) والصفي الهندي(٦) للباقلاني، وفيه نظر، فالباقلاني يمنع من حمل اللفظ على أكثر من معنى بدون قرينة كما صرّح به في «التقريب»، فمذهب الباقلاني جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وعدم جواز حمل اللفظ عليها بدون قرينة، وهذا لا ينافي مذهبه في عدم القول بصيغ العموم والتوقّف فيها إلى دليل؛ لأن إنكاره وضعها للعموم وليس استعمالها، وكلامنا في الاستعمال.(٧)

ولم ينتبه محقّق «التقريب» لذلك، حيث لم يفرّق بين المقامين، وذهب إلى أن ما

---

(١) «نفائس الأصول»: ٢/ ٧٦٤، «شرح التنقيح» للقرافي: ١١٥، «نهاية السول» للإسنوي: ١١٣، «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٤، «تشنيف المسامع»: ١/ ٣٨١، «مختصر المنتهى بشرح رفع الحاجب»: ٣/ ١٣٥، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٥/ ٢٤٠٤، نشر البنود: ١/ ١٢٥.

(٢) «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٧، «البرهان» ١/ ٢٣٥، «المستصفى»: ٢٤٠، «مختصر المنتهى بشرح رفع الحاجب»: ٣/ ١٣٦، «المحصول»: ١/ ٣٧١، «الإحكام» للآمدي ٢/ ٢٦١.

(٣) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٥/ ٢٤٠٩.

(٤) «الإبهاج»: ١/ ٢٥٥، «المحصول»: ١/ ٣٧٢.

(٥) «شرح تنقيح الفصول»: ١١٥.

(٦) «نهاية الوصول»: ١/ ٢٤٩.

(٧) «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٩.

نسبه الرازي والآمدي وابن الحاجب والإسنوي للباقلاني من جواز أن يراد باللفظ أكثر من معنى[١] مخالف لما في كتاب «التقريب»، لأن ما فيه هو عدم جواز الحمل إلا بقرينة.[٢]

مع أن كلام الباقلاني صريح بجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل ورأى أنه لا خلاف فيه بين الأمة وعلماء اللغة باستثناء الجبائي واتبعه جماعة من الحنفية.[٣]

والقول الثاني للقائلين بعموم المشترك: عدم حمل اللفظ على أكثر من معنى، ويكون اللفظ مجملاً، وهو قول الباقلاني[٤]، ونسبه الزركشي لابن القشيري[٥]، وذكره المرداوي القول الثاني للحنابلة[٦]، ونسبه الصفي الهندي للأكثرين[٧]، واختار القاضي عبد الوهاب المالكي في اللفظ عند إطلاقه على الحقيقة والمجاز أنه يحمل على الحقيقة خاصة.[٨]

ودليل المانعين من حمل اللفظ على أكثر من معنى عند انتفاء القرينة أن اللفظ حقيقة في المجموع كما هو حقيقة في أحدهما على البدل، فيكون القول بوجوب الحمل عليهما دون قرينة ترجيحاً لأحد المفهومين على الآخر من غير مرجّح، وقال من حمله على أكثر من معنى: إن في ذلك تكثيراً للفائدة ودفعاً للإجمال، وذلك هو المرجّح.[٩]

وبهذا يتبيّن أن مذهب الإمام الشافعي وجوب العموم في اللفظ على أكثر من معنى في استعماله وفي حمل السامع، غير أن الرازي اعتبر مذهب الشافعي في حمل اللفظ

---

(١) «المحصول» للرازي: ١/ ٣٧١، «الإحكام» للآمدي ٢/ ٢٦١، «مختصر المنتهى بشرح رفع الحاجب»: ٣/ ١٣٥، «نهاية السول»: ١١٢.

(٢) «التقريب والإرشاد» القسم الدراسي: ١/ ١٤٠.

(٣) «التقريب والإرشاد»: ١/ ٤٢٤، ٤٢٥.

(٤) «التقريب والإرشاد»: ١/ ٤٢٥.

(٥) «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٣.

(٦) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٥ / ٢٤١٠.

(٧) «نهاية الوصول»: ١/ ٢٤٩.

(٨) «البحر المحيط»: ١/ ٥٠٥.

(٩) «نهاية الوصول» للصفي الهندي: ١/ ٢٤٩.

على أكثر من معنى ليس من باب العموم، وإنما من باب الاحتياط، وتابعه البيضاوي وابن السبكي.(١)

ونقل الزركشي أن الحمل على جميع المعاني للاحتياط اعتمده ابن دقيق العيد، فقال: إن لم يقم دليل على تعيين أحد المعنيين للإرادة، حملناه على كل منهما؛ لا لأنه مقتضى اللفظ وضعاً، بل لأن اللفظ دلّ على أحدهما، ولم يتعيّن ولا يخرج عن عهدته إلا بالجميع. وارتضاه الزركشي، وذكر مثاله: أنه إن صحّ أن الشفق مشترك بين الحمرة والبياض، ولم يقم دليل على تعيين أحدهما للإرادة، وجب أن لا تصحّ صلاة العشاء إلا بعد غيبوبة آخرهما، وهو البياض.(٢)

الصورة الثانية: أن تقترن باللفظ قرينة تدل على أن يراد به أكثر من معنى، فيجب حمله عليها، سواء عند من يوجب حمل المشترك على أكثر من معنى، أو عند من يجوز عنده استعمال المشترك في أكثر من معنى ويمنع حمله على أكثر من معنى، وهو قول القاضي الباقلاني والجويني.(٣)

وبعضهم يحمل المشترك على أكثر من معنى عند القرينة بشرط عدم وجود المنافاة بين معانيه، فإن كان بينها منافاة فيجري فيه الخلاف، فإن دلّت على إلغاء بعضها؛ فيجب إلغاؤه ويحمل على ما بقي من معانٍ إن كان واحداً باتفاق؛ فإن كان ما بقي أكثر من معنى، فيجري فيه الخلاف.(٤)

الفرع الثاني: القول بعدم عموم اللفظ الواحد في أكثر من معنى:

القول الثاني في المسألة عدم عموم اللفظ الواحد في أكثر من معنى، سواء اللفظ المشترك في حقيقتيه، أو اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه، وهذا القول هو مذهب متأخّري الحنفية، صرّح به الجصاص والدبوسي والسرخسي والسمرقندي وغيرهم من

---

(١) «المحصول» للرازي: ١/ ٣٧١، «الإبهاج» ١/ ٢٦٥، «البحر المحيط»: ١/ ٥٠٢.

(٢) «البحر المحيط»: ١/ ٥٠٢.

(٣) «التقريب والإرشاد»: ١/ ٤٢٥، «البرهان»: ١/ ٢٣٦.

(٤) «الإبهاج»: ١/ ٢٦٩، «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٨.

المتأخّرين.(١)

ونسبه الباقلاني لجماعة من أصحاب أبي حنيفة، والشيرازي وابن السمعاني لأصحاب أبى حنيفة، والصفي الهندي والزنجاني للحنفية.(٢)

وذكر الجصّاص أن الكرخي نسبه لأبي حنيفة، ونسبه لأبي حنيفة أيضاً الصيمري.(٣)

وفي نسبته لأبي حنيفة نظر كما سبق بيانه.

واختاره جماعة من الشافعية، ولذا قال ابن السبكي: واعلم أن الخلاف في المسألة بين أصحابنا(٤)، وقال الآمدي: وذهب جماعة من أصحابنا. . . . إلى المنع من جواز ذلك.(٥)

ومنهم ابن الصباغ(٦) كما ذكره الزركشي(٧) وكذا الجويني(٨)، والغزالي(٩)، والرازي.(١٠)

---

(١) «الفصول في الأصول»: ١/ ٧٧، «تقويم الأدلة»: ١٠٤، ١٢٠، «أصول السرخسي»: ١/ ١٦٢ - ١٦٣، ١٧٣، «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٣٤٣، «كشف الأسرار» لعلاء الدين البخاري: ١/ ٤٠، «التوضيح في حلّ غوامض التنقيح»: ١/ ١٢٦، «شرح المنار» لابن ملك: ٩٥، «شرح المنار» للنسفي: ١/ ٢٠٢، «فواتح الرحموت»: ١/ ١٦٧، «التقرير والتحبير»: ١/ ٢١٣، فصول البدائع: ٢/ ٩٤، المغني للخبازي: ١٢٢.

(٢) «التقريب والإرشاد»: ١/ ٤٢٥، «التبصرة»: ١٨٤، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٧٧، «تخريج الفروع على الأصول»: ٣١٤ .

(٣) «الفصول في الأصول»: ١/ ٧٧، «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٥.

(٤) «الإبهاج»: ١/ ٢٦٦.

(٥) «الإحكام» للآمدي ٢/ ٢٦١.

(٦) هو أبو نصر عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد بن أحمد بن جعفر، المعروف بابن الصباغ الفقيه الشافعي؛ كان فقيه العراقيين في وقته، وكان يضاهي الشيخ أبا إسحاق الشيرازي، وتقدّم عليه في معرفة المذهب، وكانت الرحلة إليه من البلاد، من مصنفاته كتاب «الشامل» في الفقه، من أجود كتب الشافعية، وكتاب «تذكرة العالم والطريق السالم» و«العدة» في «أصول الفقه»، توفي سنة (٤٧٧هـ). انظر: «وفيات الأعيان» ٣/ ٢١٧، «شذرات الذهب» ٥/ ٣٣٢.

(٧) «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٥.

(٨) «البرهان»: ١/ ٢٣٦.

(٩) «المستصفى»: ٢٤٠.

(١٠) «المحصول»: ١/ ٣٧٢.

ونسبه أبو عبد الله التلمساني المالكي إلى المحقّقين، وهو ظاهر اختياره.[(١)] ونسبه المرداوي قولاً لأبي يعلى وأبي الخطاب، واختاره من الحنابلة أيضاً ابن القيّم.[(٢)]

واختاره جماعة من المعتزلة، منهم أبو هاشم، وأبو عبد الله البصري، وأبو الحسين البصري.[(٣)] ورجّحه بعض المعاصرين.[(٤)]

ونسبه ابن القيّم للأكثرين، فقال: (إن الأكثرين لا يجوّزون استعمال اللفظ المشترك في معنييه لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز).[(٥)]

ونسبه الشيخ محمد الخضري للجمهور، فقال: (المراد بعموم المشترك أن يطلق ويراد منه جميع معانيه، وهذا منعه جمهور الأصوليين).[(٦)]

وما قاله ابن القيّم والشيخ الخضري إن أرادا بذلك عدم جواز حمل اللفظ على أكثر من معنى فمتّجه، حيث إن كثيراً ممن قال بالعموم، منع جواز حمله على أكثر من معنى، وبعضهم اشترط القرينة، وأما إن أرادا بأن الجمهور على منع استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، كما هو ظاهر كلامهما، ففيه نظر، فالجمهور وأكثر أهل العلم على جوازه.

وبعض من قال بمنع عموم اللفظ في أكثر من معنى، نقل عنه قول بجواز استعمال المشترك في حالة جمعه دون إفراده، ذكره الرازي، وتبعه ابن السبكي والإسنوي؛ دون أن ينسبوه لأحد[(٧)]، ووجدت أبا الحسين البصري قد اختاره.[(٨)]

---

(١) «مفتاح الوصول»: ٥٠٨.

(٢) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٥/ ٢٤٠٦، «جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام»: ابن القيّم: ١٦٠.

(٣) «المعتمد»: ١/ ٣٠١، «المحصول»: ١/ ٣٧١، ٣٧٢، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٢٦١، «كشف الأسرار» لعلاء الدين البخاري ١/ ٤٠، «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٥، «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٣٤٣.

(٤) كالشيخ عبد الوهاب خلاف، انظر «أصول الفقه» لخلاف: ١٧٠.

(٥) «جلاء الأفهام»: ١٦٠.

(٦) «أصول الفقه» للخضري: ١٤٧.

(٧) «المحصول»: ٣٧٣، «نهاية السول»: ١١٦، «الإبهاج»: ١/ ٢٦٣.

(٨) «المعتمد»: ١/ ٣٠٤.

وذكر الزركشي أن الماوردي حكاه عن بعض أصحابهم.[١]

واعتمدوا على أن الجمع في حكم تعدّد الأفراد، فقوله: اعتدّي بالأقراء. يجري مجرى قوله: اعتدّي بقرء وقرء وقرء. فيجوز أن يريد بأحدها الطهر وبالآخر الحيض.

وردّ: بأن الجمع لا يفيد التعدّد إلا للمعنى المستفاد من المفرد، فلا يفيد إلا عين فائدة الإفراد.[٢]

كما نقل بعضهم قولاً بجواز استعمال المشترك في أكثر من معنى في النفي دون الإثبات[٣]، ومال إليه أبو الحسين البصري[٤]، وذكر الزركشي - وتبعه المرداوي - أن الرازي تبع أبا الحسين في القول به.[٥]

وفيه نظر، فالرازي بعد أن ذكر القول، قال: فيه احتمال. وذكر دليله، ثم ردّ عليه.[٦]

وأيضاً قال الزركشي وتبعه المرداوي كذلك أنه ظاهر مذهب الحنفية[٧]، وفيه نظر أيضاً، وإنما هو قول عندهم اختاره بعضهم.[٨]

واعتمد من قال بالعموم في النفي دون الإثبات على أن النكرة في سياق النفي تعمّ، فيجوز إرادة مدلولاته المختلفة.

وردّ: بأن النفي لا يرفع إلا ما يقتضيه الإثبات، فإذا لم يفد في جانب الإثبات إلا معنى واحداً، لم يرتفع عند النفي إلا المعنى الواحد.[٩]

---

(١) «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٦.

(٢) «المحصول»: ١/ ٣٧٨، «نهاية السول»: ١١٦، «الإبهاج»: ١/ ٢٦٣.

(٣) «مختصر المنتهى بشرح رفع الحاجب»: ٣/ ١٣٧، «المحصول»: ١/ ٣٧٨، ٣٧٩، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٢٦٢.

(٤) «المعتمد»: ١/ ٣٠٥.

(٥) «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٦، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٥ / ٢٤٠٤.

(٦) «المحصول»: ١/ ٣٨٠.

(٧) «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٦، «التحبير» للمرداوي: ٥ / ٢٤٠٤.

(٨) «التقرير والتحبير»: ١/ ٢١٣.

(٩) «المحصول»: ١/ ٣٧٩، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٢٦٢، «نهاية السول»: ١١٦، التحبير للمرداوي: ٥/ ٢٤٠٤.

المطلب الثالث: أدلة المسألة:

الفرع الأول: أدلة القائلين بعموم اللفظ الواحد في أكثر من معنى:

الدليل الأول: وقوعه دليل الجواز:

استدل القائلون بعموم اللفظ في أكثر من معنى على جوازه بوقوعه، والوقوع دليل الجواز، وقد اشتهر استدلالهم في ذلك بآيتين، يأتي بيان وجه الدلالة وما اعترض عليه، والجواب عنه، ثم الاستدلال بحديث من السنة فيما يلي:

أولاً: من الآيات القرآنية:

الآية الأولى: قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ **[الأحزاب: ٥٦]**.

ووجه الدلالة: استعمال لفظ الصلاة في الآية في أكثر من معنى، فالصلاة من الله رحمة، ومن الملائكة استغفار، وهما معنيان مختلفان، والأصل في الإطلاق الحقيقة، واللفظ مشترك ذكر مرة واحدة، وأريد به المعنيان معاً، فيكون لفظ الصلاة مشتركاً استعمل في أكثر من معنى، وقد حسن تعدية الفعل يصلّي بـ«على» وليس باللام؛ لإفادة التعطّف والتحنّن.(١)

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسۡجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلۡجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٞ مِّنَ ٱلنَّاسِۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيۡهِ ٱلۡعَذَابُۗ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكۡرِمٍۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ **[الحج: ١٨]**.

ووجه الدلالة استعمال لفظ السجود في الآية في أكثر من معنى، فسجود الناس غير سجود الشجر والدوابّ، أما معنى سجود الشجر والدوابّ في الآية الخضوع، وليس وضع الجبهة على الأرض؛ لأنه هو المتصوّر منها، ومعنى سجود الناس وضع الجبهة

---

(١) «المستصفى»: ٢٤١، «المحصول»: ١/ ٣٧٥، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٢٦٢، «نهاية الوصول» للصفي الهندي: ١/ ٢٤١، «نهاية السول»: ١١٣، ١١٤، «الإبهاج»: ١/ ٢٥٨، ٢٥٩، «بيان المختصر»: ٢/ ١٦٥، «تحفة المسئول»: ٣/ ١٢١، ١٢٢.

على الأرض؛ لأنه المتبادر على الفهم عندما يضاف إلى الناس.

وأيضاً لأن قوله تعالى: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ يدل على أن المراد بالسجود المنسوب إلى الناس هو وضع الجبهة على الأرض، ولا ينصرف لمعنى الخضوع؛ لأن تخصيص كثير من الناس بالسجود دون من عداهم ممّن حقّ عليه العذاب مع استوائهم جميعاً في الخضوع لقدرة الله تعالى؛ يدل على أن معنى السجود الذي خصّوا به هو وضع الجبهة على الأرض. فاستعمل لفظ السجود وهو لفظ واحد في معنيين مختلفين.(١)

وقد اعترض على الاستدلال بالآيتين بثلاثة اعتراضات:

الاعتراض الأول: أن تعدّد المعنى مردّه تعدّد الفعل، فيختلف المعنى لأجل تعدّد اللفظ، ففعل الصلاة في الآية الأولى قد تعدّد؛ فأريد به مرة رحمة الله، ومرة استغفار الملائكة، وفعل السجود في الآية الثانية تعدّد؛ فأريد به مرة سجود الناس، وبالأخرى سجود الشجر والدوابّ.

وجاء في تعدّد الفعل توجيهان:

التوجيه الأول: أن تعدّد الفعل بطريق ضمير الجمع في الآية الأولى، ووجود العاطف في الآية الثانية.

ففي الآية الأولى أسند الفعل لضمير الجمع (يصلّون)، وهذا بمعنى: يصلّي، ويصلّي، ويصلّي، وفي الآية الثانية كان العطف بمثابة تعدّد الفعل (يسجد)؛ لأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل.(٢)

التوجيه الثاني: أن تعدّد الفعل بطريق إضماره، فقد أُضمِر فعل (يصلّي) الثاني في الآية الأولى، وفعل (يسجد) الثاني في الآية الثانية.

فيكون التقدير: إن الله يصلّي والملائكة يصلّون، وفي الآية الثانية: يسجد له

---

(١) «المستصفى»: ٢٤١، «المحصول»: ١/ ٣٧٦، الإحكام الامدي: ٢/ ٢٦٢، «نهاية السول»: ١١٤، ١١٥، «الإبهاج» ١/ ٢٦١، «التوضيح في حل غوامض التنقيح»: ١/ ١٢٩، «كشف الأسرار» لعلاء الدين البخاري: ١/ ٤٠، «نهاية الوصول»: ١/ ٢٤٢.

(٢) «نهاية الوصول»: ١/ ٢٤٣، «الإبهاج»: ١/ ٢٦٠، «نهاية السول»: ١١٤، «بيان المختصر»: ١/ ١٦٨.

الشجر والدوابّ وكثير من الناس يسجدون، واللغة تأتي بذلك، حيث يضمر ما يكون في المذكور دلالة عليه، فيصير المذكور دالًّا على المحذوف؛ لأنه مثله، ويصبح تكرار اللفظ مراداً به كل مرة معنى؛ لأن المقدّر في حكم المذكور.(١)

وأجيب: أن اعتبار تعدّد الفعل بجمع الضمير غير صحيح؛ لأن جمع الضمير لا يعني سوى تعدّد المعنى.

وأما تعدّد الفعل باعتبار العطف فغير مسلّم؛ لأنه لا يصلح أن يكون حرف العطف بمثابة العامل، بل هو موجب مساواة الثاني الأولَ في مقتضى العامل إعراباً وحكماً، وإن سلّمنا أن العاطف بمثابة العامل، فيلزم على هذا التقدير أن يكون بمثابة العامل الأول بعينه، وهو هنا باطل؛ لأنه يلزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة؛ لأنه مدلول الأول.

وأما اعتبار تعدّد الفعل بطريق الإضمار، فهو يخالف الأولى، لأن الراجح عدم الإضمار.(٢)

الاعتراض الثاني: أن المراد في الفعل هو المعنى المشترك للمعنيين، فأطلق على المعنيين بإزاء معنى جامع بينهما، فيكون الفعل لفظاً متواطئاً لا مشتركاً.

فلفظ الصلاة في الآية الأولى معناها الاعتناء بمكانة النبيّ ﷺ، وهذا المعنى هو المشترك بين صلاة الله تعالى على نبيّه وصلاة الملائكة عليه، فتعمّ الرحمة والاستغفار، ويكون المراد بالسجود في الآية الثانية القدر المشترك من معنى الخضوع لله تعالى والدخول تحت تسخيره وإرادته، فيكون السجود فيها واحداً وهو غاية الخضوع فيكون متواطئاً لا مشتركاً.(٣)

وأجيب: بأن إطلاق الفعل على المعنى المشترك غير مسلّم؛ لأن استعمال الصلاة

---

(١) «بيان المختصر»: ١/ ١٦٨، ١٦٩، «شرح الإيجي على مختصر ابن الحاجب»: ١٩٤، «كشف الأسرار»: ١/ ٤٠.

(٢) «نهاية السول»: ١١٥، «الإبهاج»: ١/ ٢٦١.

(٣) «المستصفى»: ٢٤١، «الإحكام» للآمدي ٢/ ٢٦٣، «كشف الأسرار»: ١/ ٤١، «شرح الإيجي على المختصر»: ١٩٤، «بيان المختصر»: ٢/ ١٦٨.

في معنى الاعتناء مجاز؛ لعدم التبادر إلى الذهن عند إطلاقه، ولهذا لا يطّرد استعمال اللفظ في هذا المعنى، وقد ثبت أنها مشتركة بين الرحمة والاستغفار، فالحمل عليهما أولى مراعاة للمعنى الحقيقي.(١)

الاعتراض الثالث: أن المراد هو معنى واحد وليس معنيين، وهذا المعنى يتحقّق في جميع من أسند إليه بوجه يلائمه، فيكون من باب اختلاف الموصوف، وليس من باب الاشتراك.

ففي الآية الأولى أتى سياقها لإيجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبيّ ﷺ، فيكون للفعل معنى واحد يصلح إسناده لجميع من يسند إليه؛ لأنه لو قيل: إن الله تعالى يرحم النبيّ، والملائكة يستغفرون له، يا أيها الذين آمنوا ادعوا له. لكان هذا الكلام في غاية الركاكة.

فيكون المعنى هو الدعاء، فالمراد - والله أعلم - أنه تعالى يدعو ذاته بإيصال الخير إلى النبيّ ﷺ، ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة، والملائكة يدعون، ولوازم دعائهم الاستغفار، والمؤمنون يدعون، ويكون اختلاف المعنى هو من باب اختلاف الموصوف، وهذا لا بأس به، ولا يكون بهذا من باب الاشتراك.

وفي الآية الثانية يكون معنى السجود هو وضع الجبهة على الأرض، ويكون هذا المعنى هو للناس بما نعلمه، ولغير الناس من الشجر والدواب بما لا نعلمه، ولكنه لا يحكم باستحالته.

فهو مثل ما أخبر الله به عن تسبيحهم في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤]، فيكون المعنى للسجود واحداً، ويتحقّق في كل موصوف بما يناسبه.

ولم أجد من ذكر ذلك قبل صدر الشريعة الحنفي، ولذلك قال: (وهذا جواب حَسَن تفرّدت به).(٢)

---

(١) «نهاية السول»: ١١٤، «الإبهاج»: ١/ ٢٦٠، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٢٦٥، ٢٦٦.
(٢) «التوضيح في حل غوامض التنقيح»: ١/ ١٣٠.

وقد نقله عنه الزركشي[١]، وعنه نقله الشوكاني.[٢]

ويمكن أن يجاب على ذلك بمثل الجواب عن الاعتراض الأول، وهو أن حمل الصلاة على معنى الدعاء في حقّ الله تعالى غير حقيقي؛ لأنه غير المتبادر، واستعماله في حقيقته أولى من استعماله في حقيقته ومجازه.

وأما جواز حمل سجود الشجر والدوابّ على وضع الجبهة من باب القدرة الربانية؛ فالأصل أن الله تعالى يخاطب الناس بما تجري به سننه في خلقه، وأما إن أراد سبحانه ما هو خارق، فإنه يبيّن ذلك، كما بيّنه في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾.

وقد ذهب ابن القيّم إلى أن الصلاة في الآية بمعنى الثناء على النبيّ ﷺ، وبهذا يكون هذا المعنى مسنداً إلى الله تعالى وإلى ملائكته.[٣]

وقد قال أبو العالية: «صلاة الله: ثناؤه عليه عند الملائكة، وصلاة الملائكة الدعاء».[٤]

وهذا الصحيح عندي في تفسير معنى صلاة الله تعالى، ولكن ذلك لا ينفي أن يكون معنى صلاة الملائكة هو الاستغفار، فيبقى استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ثانياً: من الحديث الشريف:

ومن الاستدلال على استعمال اللفظ في أكثر من معنى ما جاء في الحديث: قام أعرابي فبَالَ في المسجد، فتناوله الناس، فقال لهم النبيُّ ﷺ: «دَعُوه وهَرِيقوا على بوله سجلاً من ماء، أو ذنوباً من ماء، فإنما بعثتم ميسّرين، ولم تبعثوا معسّرين».[٥]

---

(١) «البحر المحيط»: ١/ ٥٠٨.

(٢) «إرشاد الفحول»: ١/ ٦١.

(٣) «جلاء الأفهام»: ١٦٠.

(٤) «صحيح البخاري»: (٦/ ١٢٠).

(٥) أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه (١/ ٥٤) رقم (٢٢٠) كتاب الوضوء، باب صبّ الماء على البول في المسجد، ومسلم عن أنس رضي الله عنه (١/ ٢٣٦) كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره . . . ، واللفظ للبخاري.

فقد استدل الإمام ابن دقيق العيد - وهو أحد الفائقين في دقّة الاستنباط - بهذا الحديث على استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ونقل ذلك عنه ابن السبكي والزركشي.

ووجه الدلالة أن الأمر في الحديث استعمل بمعنى الوجوب، وهو فيه حقيقة على قول الجمهور، وبمعنى الندب وهو فيه مجاز، أما استعماله للوجوب فبدلالة القدر الذي يغمر النجاسة، واستعماله للندب فبدلالة القدر الزائد؛ لأن قدر الذنوب يزيد على مجرّد غمر النجاسة.(١)

الدليل الثاني: انتفاء المانع لغة وشرعاً:

استدل الجمهور على عموم اللفظ في معانيه بأنه ليس ثمة مانع من أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان غير متضادين، وإذا كان الإنسان يجوز أن يريد معنيين مختلفين من غير كلام، كإرادة الاعتداد بالحيض، وإرادة الاعتداد بالطهر، فوجود اللفظ لا يحيل ما كان جائزاً.

وأيضاً لأنه لو ذكر اللفظ مرتين، وأراد في كل مرة معنى آخر، جاز، فأيّ بُعْد في أن يقتصر على مرة واحدة، ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ للمعنيين.

وأيضاً فكل عاقل يعلم أنه يصحّ أن يقصد بقوله: لا تنكح ما نكح أبوك. ، النهي عن العقد والوطء جميعاً من غير تكرار اللفظ، وأنه بالنهي عن مسيس النساء؛ أن يقصد النهي عن اللمس باليد والوطء جميعاً.(٢)

الفرع الثاني: أدلة المانعين من عموم اللفظ الواحد في أكثر من معنى:

اعتمد المانعون من العموم على النظر في حقيقة المشترك في اللغة، فإنه لفظ وضع لمعنيين مختلفين أو أكثر، وليس ذلك بوضع واحد، وإنما كل معنى منهما وضع له اللفظ

---

(١) «الإبهاج»: ١/ ٢٦٦، «البحر المحيط»: ١/ ٥٠٧.

(٢) «التقريب والإرشاد»: ١/ ٤٢٦، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٧٨، «التبصرة»: ١٨٥، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٢٦٢، «العدة» لأبي يعلى: ١/ ٧٠٥.

على سبيل الانفراد دون نظر إلى المعنى الآخر، بل على غير وضع الآخر، بحيث يكون استعمال اللفظ في المعنيين على سبيل البدل وليس على سبيل الجمع، إذ لو كان وضعه لاستعمال المعنيين على سبيل الجمع لامتنع استعماله في أحد المعنيين منفرداً.

وإذا كان ذلك هو حقيقة المشترك باتفاق أئمة اللغة؛ فإن استعماله في معنييه على سبيل الجمع يكون مخالفاً لحقيقة وضعه اللغوي، ويكون ذلك إطلاقاً جديداً غير الوضع الأصلي، وهذا ممتنع.(١)

وأجيب عن ذلك بأن وضع اللفظ لأحد المعاني بحيث لا يراد به غيره؛ كان من غير اشتراط انفراد أو اجتماع، فلا يمتنع أن يستعمل تارة في أحدهما من غير استعمال في الآخر، وتارة فيه مع استعماله في الآخر.(٢)

واستدلّوا في امتناع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، بأن الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضعه، والمجاز هو اللفظ الذي يتجوّز به عن موضعه، ولا يصحّ أن يكون اللفظ الواحد مستعملاً في موضعه ومستعملاً في غير موضعه في حالة واحدة، بل يستحيل ذلك كما يستحيل الاقتصار على الشيء والمجاوزة عنه في حالة واحدة.

يدل عليه أن المجاز لا يعقل من الخطاب إلا بقرينة وتقييد، والحقيقة تعلم منه بالإطلاق من غير قرينة وتقييد، ويستحيل أن يكون الخطاب الواحد جامعاً بين الأمرين، فيكون مطلقاً ومقيداً في حالة واحدة.

وأجيب: بأن اللفظ الواحد إنما يجوز أن يحمل على الحقيقة والمجاز إذا تساويا في عرف الاستعمال، فلا يكون بين إرادة أن تكون الكلمة مستعملة في موضعها في شيء ومعدولاً بها عن موضعها في شيء آخرٍ تَنَافٍ، كما لا تنافي في أن يريد بها معنى، ويريد بها معنى آخر، إنما التنافي أن نقول: أراد أن يستعملها فيما وضع له اللفظ، وأراد أن لا

---

(١) «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٧٧، «المستصفى»: ٢٤٠، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٢٦٣، «تخريج الفروع على الأصول»: ٣١٤، «التوضيح في حلّ غوامض التنقيح»: ١/ ١٢٧، «كشف الأسرار»: ١/ ٤٠،٤١، «فصول البدائع»: ٢/ ٩٥، «إرشاد الفحول»: ١/ ٦٠.

(٢) «شرح المنار» لابن مَلَك: ٩٦.

يستعملها فيما وضع له اللفظ، وهذا لا يقول به أحد.[(١)]

والراجح عندي هو مذهب جمهور العلماء بجواز استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى؛ لأنه لا يوجد ما يمنع منه في الشرع ولا في اللغة ولا في العقل.

فما اعتمده المانعون من العموم من امتناعه لغة؛ لأن المشترك وضع في معانيه على سبيل البدل وضعاً منفرداً على غير الوضع الآخر؛ فإن ذلك لا يمنع أن يراد به كلا المعنيين ما داما غير متناقضين، فالجمع بين هذه المعاني جائز بغير هذا اللفظ، فلا يمتنع أن يتحقّق به ذلك ما دام أنه قد وضع لكل منهما.

كما أنه لا مانع منه في الشرع، بل جاء القائلون بالعموم بما يفيد جوازه في الشرع فضلاً عن عدم منعه، ويكون في استعمال اللفظ في أكثر من معنى زيادة في الدلالات بقلّة اللفظ، ومعلوم أن قاعدة اللغة الاختصار.

وأما حمل اللفظ على أكثر من معنى؛ فالراجح عندي مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى وهو القول بصحته، ولكن يمكن أن نضيف أن ذلك مقيّد بعدم وجود ما يدل على غيره، فإن وجدت قرينة مع اللفظ، أو دليل من خارجه على عدم حمل اللفظ على أكثر من معنى؛ امتنع ذلك، وحيث لا قرينة مانعة؛ فالأولى حمل اللفظ على جميع معانيه.

ويكون في ذلك توسعة لدلالات ألفاظ الشرع ما أمكن، وهذا ما يلائم الأصل من اتساع نصوص الشرع للمعاني الكثيرة، وقد قال ﷺ: «وأوتيت جوامع الكلم»[(٢)]، فيكون في الألفاظ القليلة المعاني الكثيرة.

---

(١) «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٧٧، ٢٧٨، «المعتمد»: ١/ ٣٠٢.

(٢) أخرجه البخاري (٩/ ٣٦) رقم (٧٠١٣) كتاب الحيل، باب المفاتيح في اليد، ومسلم (١/ ٣٧٢) رقم (٥٢٣) كتاب المساجد ومواضع الصلاة، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وهذا اللفظ لمسلم.

المطلب الرابع: من تطبيقات المسألة:

هذه المسألة ذكر لها العلماء فروعاً كثيرة، وتأتي الإشارة إلى ثلاثة منها:

الفرع الأول: موجب القتل العمد:

من تطبيقات هذه المسألة الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣]، وقد ذكر الجصاص أن لفظ (سلطان) من الأسماء المشتركة فقال: (والسلطان اسم يقع على معانٍ مختلفة مشتركة في هذا الاسم).(١)

فحملها الشافعي رحمه الله تعالى على سلطان القَوَد وسلطان أخذ الدِّيَة، فكان موجب القتل العمد عند الشافعي القصاص أو الدِّيَة، فوليّ الدم بالخيار؛ إن شاء اقتصّ، وإن شاء أخذ الدية، رضي القاتل أو لم يرضَ.

وبقول الشافعي قال سعيد بن المسيب، وعطاء، ومجاهد، وابن سيرين، والأوزاعي، والليث بن سعد، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وداود، وأكثر فقهاء المدينة من أصحاب مالك، وغيره، وهي رواية غير مشهورة عن مالك.

واستدلّوا بحديث أبي هريرة أن النبيَّ ﷺ قال: «من قتل له قتيل؛ فهو بخير النظرين بين أن يأخذ الدية، وبين أن يعفو».(٢)

وأيضاً بقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ١٧٨].

قال ابن عباس رضي الله عنهما: كان في بني إسرائيل القصاص، ولم تكن فيهم الدية، فقال الله تعالى لهذه الأمة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] فالعفو أن يقبل الدية في العمد، ﴿فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ

---

(١) «الفصول في الأصول»: (١/ ٧٦).

(٢) أخرجه البخاري (٩/ ٥) رقم (٦٨٨٠) كتاب الديات، باب من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، ومسلم (٢/ ٩٨٨) رقم (١٣٥٥) كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها. . . .

إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ١٧٨]: يتّبع بالمعروف، ويؤدّي بإحسان، ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]: ممّا كُتب على من كان قبلكم، ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]: قَتَلَ بعد قبول الدية[(١)]، [(٢)].

وحمل أبو حنيفة السلطان في الآية على أمر الله تعالى، وأنه مخصوص بالقتل، فلا يجب للولي إلا أن يقتصّ، أو يعفو عن غير دية، وليس له أخذ الدية إلا برضا القاتل، فجعل موجب القتل العمد هو القتل فقط.

وبمثل قول أبي حنيفة قال النخعي، ومالك، والثوري، وابن شبرمة، والحسن ابن صالح، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، وبحديث أنس بن النضر في قصة سِنّ الرُّبَيّع أن رسول الله ﷺقال: «كتابُ الله القصاصُ»[(٣)] فعلم بدليل الخطاب أنه ليس له إلا القصاص.[(٤)]

وقد ذكر الزنجاني أن الاختلاف في هذه المسألة من تخريجات القول بحمل اللفظ على أكثر من معنى عند الشافعي رحمه الله تعالى، وعدم جوازه عند أبي حنيفة.

فقال: (موجب العمد التخيير بين القصاص والدية عند الشافعي ﷺ مستفاداً من قوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾، فإن السلطان يحتمل الدية والقصاص، فلا جرم خيّر الشافعي ﷺ بينهما، وأثبت وصف الوجوب لكل واحد منهما، وعندهم لا يخيّر، بل يحمل على القصاص عيناً).[(٥)]

وذكر الجصاص أن قول الحنفية بأن موجب القتل العمد القود دون القصاص يرجع إلى

---

(١) «صحيح البخاري»: (٦/ ٢٣) رقم (٤٤٩٨).

(٢) «المغني» لابن قدامة: (٩/ ٤٧٤)، «الاستذكار»: (٨/ ٤٨)، «بداية المجتهد»: (٤/ ١٨٤)، «نهاية المحتاج»: (٧/ ٣٠٩).

(٣) أخرجه البخاري(٣/ ١٨٦) رقم (٢٧٠٣) كتاب الصلح، باب الصلح في الدية، ومسلم (٣/ ١٣٠٢) رقم (١٦٧٥) كتاب القسامة، باب إثبات القصاص في الأسنان، واللفظ للبخاري.

(٤) «أحكام القرآن» للجصاص: ١/ ١٨٥، «بداية المجتهد»: ٤/ ١٨٤، «الاستذكار»: ٨/ ٤٨، «المغني» لابن قدامة: ٩/ ٤٧٤.

(٥) «تخريج الفروع على الأصول»: ٣١٤،٣١٥.

عدم القول بحمل اللفظ المشترك على معانيه، فقال: (ما تقدّم ذكره من ظواهر آي القرآن بما تضمّنه من بيان المراد من غير اشتراك في اللفظ يوجب القصاص دون المال).(١)

الفرع الثاني: حكم طلاق المُكرَه:

من تطبيقات المسألة أيضاً ما ذكره أبو عبد التلمساني في حديث عائشة رضي الله عنها أن النبيَّ ﷺ قال: «لا طلاق ولا إعتاق في إغلاق»(٢)، والإغلاق مشترك يحمل على الغضب وعلى الإكراه، والشافعي حمل اللفظ على معنييه، فلا يجوز عنده طلاق المكرَه، وبقول الشافعي قال جمهور العلماء.(٣)

والحنفية لا يحملون اللفظ على معنييه، فيجعلونه مجملاً يرجعون في بيانه إلى قرينة، وقد قالوا بوقوع طلاق المكرَه.(٤)

الفرع الثالث: حكم الوضوء من مسّ المرأة:

فرّع الزنجاني على مسألة حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣].

حيث حمل الشافعي قوله تعالى ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ على مسّ المرأة وعلى الجماع، ولهذا أوجب الوضوء من مسّ المرأة، وأبو حنيفة لا يوجب؛ لأن اللمس مجاز عن الجماع، والجماع مراد باتفاق حتى صار حدثاً، فلا تبقى الحقيقة معه مرادة.(٥)

---

(١) «أحكام القرآن» للجصاص: ١/ ١٨٥.

(٢) أخرجه أحمد: (٤٣/٣٧٨) رقم (٢٦٣٦٠)، وأبو داود (٢/ ٢٥٨) رقم (٢١٩٣) كتاب الطلاق، باب الطلاق [على غلط بلفظ: (غلاق)]، وابن ماجه (١/ ٦٥٩) رقم (٢٠٤٤) كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، والحاكم (٢/ ٢١٦)، وقال: صحيح على شرط مسلم، فتعقّبه الذهبي بأن محمد بن عبيد راوي الحديث لم يحتجّ به مسلم، وضعفه أبو حاتم.

(٣) «الاستذكار»: ٦/ ٢٠١، «المغني» لابن قدامة: ٨/ ٢٦٠، «نهاية المحتاج»: ٦/ ٤٤٥.

(٤) «تحفة الفقهاء»: ٣/ ٢٧٦، «تبيين الحقائق»: ٢/ ١٩٤.

(٥) «تخريج الفروع على الأصول»: ٦٩.

وقد نقل غير واحد من الأصوليين عن الشافعي حمله اللمس في الآية على الجسّ باليد وعلى الجماع، فرعاً على حمله اللفظ على حقيقته ومجازه، منهم ابن القشيري، كما نقله عنه الزركشي، وكذلك الجويني.(١)

وأيضاً ذكرت كتب الأصول عند الحنفية أن عدم نقض الوضوء بالمسّ باليد عندهم، فرع عن مسألة عدم حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز.

فقال السرخسي: (المراد الجماع دون اللمس باليد؛ لأن الجماع مراد بالاتفاق حتى يجوز التيمم للجنب بهذا النص، ولا تجتمع الحقيقة والمجاز مراداً باللفظ).(٢)

ومذهب الشافعي أن لمس المرأة ينقض الوضوء بكل حال، بشهوة أو بغير شهوة، وهي رواية عن أحمد، ومذهب أبي حنيفة لا ينقض الوضوء إلا بالوطء، ومذهب مالك والرواية المشهورة عن أحمد النقض بالمسّ بشهوة.(٣)

---

(١) «البحر المحيط»: ١/ ٤٩٧، «البرهان»: ١/ ٢٣٥ .

(٢) «أصول السرخسي»: ١/ ١٧٣، «أصول البزدوي بشرح كشف الأسرار»: ٢/ ٤٩.

(٣) «المبسوط»: ١/ ٦٧، «تبيين الحقائق»: ١/ ١٢، ١١، «بداية المجتهد»: ١/ ٤٤، «نهاية المحتاج»: ١/ ١١٦، «المغني» لابن قدامة: ١/ ٢١٩.

المبحث الرابع: الخلاف في حكم الاستثناء بعد جمل متعاطفة:

من مسائل الاختلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين مسألة حكم الاستثناء بعد جمل متعاطفة، وهي إحدى مسائل الاستثناء، وهو أحد مخصّصات العموم المتصلة، وتعدّ من المسائل المهمّة عند الأصوليين، حتى قال ابن السبكي: (واعلم أن هذه المسألة من أمّهات المسائل).[1]

ويأتي دراستها فيما يلي:

المطلب الأول: تصوير المسألة:

مما يفيد في دراسة البحث تصوير المسألة ليقع الكلام موقعه، فتتضح ضوابطها، وتوضع محترزاتها، ويتمّ تحرير العبارة فيها بحيث لا يندرج تحتها ما لا يصحّ اندراجه، وهذا كما قال القرافي: غور حسن.[2]

وقد ذكر الأصوليون ضوابط في المسألة، يأتي بيانها فيما يلي:

الضابط الأول: أن يكون الاستثناء تعقّب جملاً، فلا يدخل فيها تعقّب المفردات، ومثّلوا له بقولهم: تصدّق على الفقراء، والمساكين، وأبناء السبيل؛ إلا الفسقة منهم.

فإنه يعود فيها إلى جميع ما تقدّم بلا خلاف؛ وذلك لعدم استقلال المفردات، وذكر ابن السبكي أن قضية كلام النحاة في المسألة يتوجّه أيضاً للمفردات، فإنهم قالوا: إذا عقب الاستثناء معمولات، والعامل فيها واحد، نحو: اهجر بني فلان إلا من صلح، وبني فلان إلا من صلح، كان راجعاً إلى تلك المعمولات.[3]

والمشهور من مصطلح الجملة المركّبة من الفعل والفاعل، أو المبتدأ والخبر، وخالف في ذلك المجد ابن تيمية وتبعه حفيده شيخ الإسلام، بأن المراد بها اللفظ الذي

---

(١) «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٦٨.

(٢) «الاستغناء في أحكام الاستثناء»: شهاب الدين القرافي: ٦٧٠.

(٣) «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٨١، وانظر: «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥٨، «التحبير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٩١، «إجابة السائل»: ٣٢٧، «نشر البنود»: ١/ ٢٥٠.

فيه شمول ويصحّ إخراج بعضه، ولهذا ذكروا من صورها الأعداد.[١]

والأصوليون يستعملون لفظ الجمل، ولا يعني ذلك إخراج الجملتين، ولذا فالمراد جملتان فصاعداً كما نبّه عليه القرافي.[٢]

الضابط الثاني: أن محلّ النزاع في الجمل المتعاطفة لا إذا كانت بغير عطف، فإن لم يكن عطف فلا يعود إلى جميعها قطعاً، بل يختصّ بالأخيرة، إذ لا ارتباط بين الجمل؛ لأنها بدون العطف على كمال الانقطاع، وتلك قرينة بألا يعود الاستثناء إلى جميعها، وبه صرّح أغلب الأصوليين.

ولكن بعضهم عنون المسألة بتعقّب الاستثناء جملاً، ولم يصرّح اشتراطه بالعطف، كالجويني والغزالي وابن قدامة.[٣]

وقد بيّن ابن السبكي أن صنيعهم محمول على أنه إنما سكتوا عن ذلك لوضوحه، وأن دلائلهم ترشد إلى أن مرادهم حالة العطف، وكذلك ما يوردون من الأمثلة.[٤]

وقد خالف القرافي في ذلك فذكر إمكان جريان الخلاف وإن لم يكن ثَمّ عطف[٥]، وأرجع ابن السبكي والزركشي قوله إلى فهمه من إطلاق من أطلق.[٦]

نعم يجري الخلاف في حالة عدم العطف بين الجمل متّحدة المعنى؛ لأن ذلك دالّ على كمال الاتصال، فيكون إدراج هذه الحالة أولى، ولكن الكلام فيما وراءها لندورها، كما بيّنه ابن السبكي والزركشي.[٧]

الضابط الثالث: أن يكون العطف بحرف يفيد التشريك في الحكم، وهي أربعة:

---

(١) «المسودة»: ١٤٠، «مجموع فتاوى ابن تيمية»: ٣١/ ١٦٦، البحر المحيط: ٢/ ٤٥٨.

(٢) «الاستغناء في أحكام الاستثناء»: ٦٦٨.

(٣) «البرهان»: ١/ ٢٦٣، «المستصفى»: ٢٦٠، «روضة الناظر»: ٢٥٦، ٢٥٧.

(٤) «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٧٩.

(٥) «الاستغناء في أحكام الاستثناء»: ٦٦٨.

(٦) «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٧٩، «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥٤.

(٧) نفس المرجعين.

(الواو)، و(الفاء)، و(ثم)، و(حتى)، فيخرج بهذا القيد العطف بما لا يفيده، وهي حروف ستة: (بل)، و(لا)، و(لكن)، و (أو)، و(أم)، و(أما)، كما فصّله القرافي.[(١)]

ومن الأصوليين من اقتصر في ذكر المسألة على العطف بالواو كالآمدي[(٢)]، وتبعه ابن الحاجب[(٣)]، وهذا محمول على أن الواو هي الأصل في العطف المقصود به تشريك الحكم بين المعطوفين، وليس الحصر بها.

ولكن نقل ابن السبكي عن الجويني أن العطف بـ«ثم» لا يجري في مدرج المسألة، وإن كان قد صرّح بإدراجها في موضع آخر.

وحكى الأصفهاني عن الآمدي عدم جريان المسألة في العطف بـ«ثم»[(٤)]، وكذا حكاه عنه الزركشي[(٥)]، وما وجدته عند الآمدي في «الإحكام» وفي «منتهى السول» أنه اقتصر على ذكر الواو، ولم يصرّح بإخراج «ثم».[(٦)]

و ذكر الزركشي أن الماوردي وغيره مثّلوا المسألة بآية الحرابة مع أن العطف فيها بـ«أو».[(٧)]

الضابط الرابع: انتفاء قرينة تفيد مرجع الاستثناء، فحيث وجدت القرينة، سواء في عوده إلى إحدى الجمل أوّلها أو آخرها، أو عوده إلى جميعها؛ فالعمل بموجب القرينة محلّ اتفاق.

وقد ذكر ابن السبكي أن محلّ النزاع فيما وراء وجود القرينة، فقال: (الاستثناء إذا تعقّب مذكورات قبله متعاطفة، فإما أن يقوم دليل على واحد منها من قرينة خارجية، أو كان بحيث لا يصلح إلا له، فيختص به، سواء أكان الأخير أم غيره، وإما ألا يقوم، بل

(١) «الاستغناء في أحكام الاستثناء»: ٦٦٨، ٦٦٩.
(٢) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢١.
(٣) «مختصر المنتهى بشرح رفع الحاجب»: ٣/ ٢٦٦.
(٤) «الإبهاج»: ٢/ ١٥٤.
(٥) «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥٤.
(٦) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢١، «منتهى السول»: ١٤١.
(٧) «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥٥.

كان صالحاً للجميع؛ وهو محلّ الخلاف).[١]

المطلب الثاني: أقوال الأصوليين في المسألة:

ذكر الأصوليون في المسألة أقوالاً كثيرة، بلغ بها بعضهم سبعة أقوال، وكلّها كما يقول ابن السبكي ترجع إلى ثلاثة: الأول: العود إلى جميع المذكور، والثاني: العود إلى الأخيرة فقط، والثالث: الوقف. وما سوى هذه المذاهب عائد إليها ويحوم عليها.[٢]

ويأتي تفصيل مذاهب العلماء في المسألة:

المذهب الأول: عود الاستثناء إلى جميع المذكور:

القول الأول هو عود الاستثناء إلى جميع المذكور، وفي نسبة هذا المذهب قال الصنعاني: (وهو كلام جمهور العلماء)[٣]، وقال المرداوي: (وهو مذهب الأئمة الثلاثة: مالك والشافعي وأحمد وأصحابهم وغيرهم)[٤].

أما مالك وأصحابه فنسبه إليه ابن القصّار، وقال: (هو الذي يدل عليه مذهب مالك)[٥]، وقال ابن العربي: (رجع هذا الاستثناء عندنا إلى الجميع)[٦]، وقال الباجي: (عند جماعة أصحابنا)،[٧] وقال المازري: (نسبه ابن القصّار لمالك، وهو الظاهر من مذاهب أصحابه)[٨]، ونصّ أيضاً على نسبته لمالك وأصحابه القرافي وغيره.[٩]

---

(١) «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٦٨، «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥٥.

(٢) «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٦٨.

(٣) «إجابة السائل»: ٣٢٧.

(٤) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٩٠.

(٥) «المقدمة» لابن القصار: ٢٨٥، «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٦٧، «البحر المحيط»: ٢/ ٤٤٩، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٩٠، «إرشاد الفحول»: ١/ ٣٧١.

(٦) «المحصول» لابن العربي: ٨٥.

(٧) «إحكام الفصول»: ١/ ٢٨٣ .

(٨) «البحر المحيط»: ٢/ ٤٤٩.

(٩) «شرح تنقيح الفصول»: ٢٩٤، «نشر البنود»: ١/ ٢٥٠.

وأما الشافعية، فقال الرازي في العود إلى جميعها إنه: (مذهب الشافعي ﷺ وأصحابه).[(١)]

أما نسبته للشافعي؛ فنقله الزركشي عن الماوردي والروياني، وقال: (ونقله البيهقي في «سننه» في باب شهادة القاذف عن نصّ الشافعي، فقال: قال الشافعي: والثنيا في سياق الكلام على أول الكلام وآخره في جميع ما يذهب إليه أهل اللغة لا يفرق بين ذلك أحد).[(٢)]

قلت: ونصّ ما في «سنن البيهقي»: (في جميع ما ذهب إليه أهل الفقه إلا أن يفرق بين ذلك خبر)[(٣)]، وهكذا نقله ابن القيم في «الإعلام»[(٤)]، فالشافعي نسبه لأهل الفقه وليس لأهل اللغة، ومقصود الشافعي في ذلك مسألة شهادة القاذف.

وأما اعتبار ذلك مذهب الشافعية فقد اتفقت عليه كتب الأصول.[(٥)]

وأما أحمد فنقله الأصحاب عن نصّ كلامه، فقيل له: قوله: «لا يُؤمّ الرجل في أهله، ولا يجلس على تكرمته؛ إلا بإذنه» قال: "أرجو أن يكون الاستثناء على كلّه"، وقال المرداوي: (وقال القاضي: نصّ عليه في كتاب طاعة الرسول)، وهو المذهب عند الحنابلة.[(٦)]

وهذا المذهب قرّره ابن حزم.[(٧)]

---

(١) «المحصول»: ٣/ ٦٣.

(٢) «البحر المحيط»: ٢/ ٤٤٩.

(٣) «سنن البيهقي»: ١٠/ ١٥٢.

(٤) «إعلام الموقعين»: ١/ ١٢٣.

(٥) «التبصرة» للشيرازي: ١٧٢، «البرهان»: ١/ ٢٦٣، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢١٥، «الوصول إلى الأصول» لابن برهان: ١/ ٢٥١، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢١، «المحصول» للرازي: ٣/ ٦٣، «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٦٦، «البحر المحيط»: ٢/ ٤٤٩.

(٦) «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٦٧٨، ٦٧٩، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٢/ ٩١، «المسودة»: ١٤٠، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٩١، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٣٢٠.

(٧) «الإحكام في أصول الأحكام»: ٤/ ٢١.

ولكن نقل أبو الحسين البصري أن مذهب الظاهرية بعوده على الأخير[(١)]، ونقله عن أبي الحسين الزركشي، وتبعه المرداوي والشوكاني[(٢)]، وكلام ابن حزم يردّ ذلك.

المذهب الثاني: عودة الاستثناء على الجملة الأخيرة:

القول الثاني: إن الاستثناء يعود إلى الأخيرة خاصة إلا أن يقوم الدليل على التعميم، نسبه الأصوليون لأبي حنيفة وأصحابه، والمتقدّم ولو نسبيًّا من الكتب الميسّرة لنا، تنسبه لأصحاب أبي حنيفة كـ«المعتمد» و«العدة» و«التبصرة».[(٣)]

وأقدم من وجدته نسبه لأبي حنيفة الجوينيُّ[(٤)]، ثم كثير من المتأخّرين.[(٥)]

والقاضي الباقلاني نسب لأصحاب أبي حنيفة مثل قول أصحاب مالك والشافعي، وخصّ القول بعود الاستثناء للأخيرة ببعض الحنفية كالكرخي.[(٦)]

وقد صرّحت كتب الحنفية بالقول بعودة الاستثناء على الجملة الأخيرة.[(٧)]

وقوّى هذا المذهب المجد ابن تيمية من الحنابلة[(٨)]، واختاره الرازي في «المعالم».[(٩)]

المذهب الثالث: التوقّف ما لم يكن دليل لما يعود عليه:

---

(١) «المعتمد»: ١/ ٢٤٥.

(٢) «البحر المحيط»: ٢/ ٤٤٩، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٩٣، «إرشاد الفحول»: ١/ ٣٧٢.

(٣) «المعتمد»: ١/ ٢٤٥، «التبصرة» للشيرازي: ١٧٣، «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٦٧٩، الوصول إلى الأصول لابن برهان: ١/ ٢٥١.

(٤) «البرهان»: ١/ ٢٦٣.

(٥) «المحصول» للرازي: ٣/ ٦٣، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢١، «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٦٦، «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥٠.

(٦) «التقريب والإرشاد»: ٣/ ١٤٦، ١٤٧.

(٧) «أصول السرخسي»: ٢/ ٤٤، «التلويح على التوضيح» للتفتازاني: ٢/ ٥٩، التحرير مع شرحه التيسير: ١/ ٣٦٧، «فواتح الرحموت»: ١/ ٣٤٢.

(٨) «المسودة»: ١٤٠، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٩٢.

(٩) «المعالم في أصول الفقه»: ٩٤، «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥٠.

القول الثالث: التوقّف ما لم يكن دليل للعود على أحد الجمل أو كلها، وجاء القول بالتوقّف على توجيهين متغايرين:

أحدهما: التوقّف للاشتراك، فيكون وضع الاستثناء بعد الجمل في اللغة على الحالتين، فيصلح رجوعه إلى جميع الجمل وإلى الجملة الأخيرة على جهة الاشتراك والتساوي بدون رجحان لأحدهما على الآخر، كما يصلح لفظ القرء للحيض والطهر، ولفظ العين لمسمّياته، ويكون هذا من باب الاشتراك في المركّبات.

والثاني: التوقّف لعدم العلم بمدلوله لغة؛ وذلك لتعارض الدليل في كونه يختصّ بالجملة الأخيرة أو يرجع إلى جميع الجمل، لا لكونه صالحاً للرجوع إليها بالاشتراك.[١]

ولهذا الاختلاف في توجيه القول بالتوقّف في عودة الاستثناء بعد جمل عدّهما ابن السبكي مذهبين في المسألة[٢]، وتبعه المرداوي[٣]، وعند أكثر المصنفّين هما مذهب واحد، وقال البرماوي: (والصواب أنه قول واحد، وإن اختلف مدرك الوقف).[٤]

والأول في توجيه الوقف نقله العلماء عن المرتضى الشيعي[٥]،[٦]، ولكن قال الزركشي: (والذي حكاه صاحب المصادر عن الشريف المرتضى أنه يقطع بعوده إلى الجملة الأخيرة، وتوقّف في رجوعه إلى غيرها لما تقدّم، فجوز صرفه إلى الجميع

(١) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢٣، «المحصول» للرازي: ٣/ ٦٤، «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٢/ ٦١٢، «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥٢، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٩٥.

(٢) «الإبهاج»: ٢/ ١٤٥، ١٥٥.

(٣) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٩٦.

(٤) المرجع السابق نفس الموضع.

(٥) هو أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى من أحفاد الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، كان نقيب الطالبيين، وكان إماماً في علم الكلام والأدب والشعر، له تصانيف كثيرة، منها «الغرر والدرر» يعرف بأمالي المرتضى، و«الانتصار» و«المسائل الناصرية»، كلاهما في الفقه، توفي عام (٤٣٦ هـ). «وفيات الأعيان» ٣/ ٣١٣، «الأعلام»: ٤/ ٢٧٨.

(٦) «الإحكام للآمدي»: ٢/ ٣٢٣، «المحصول» للرازي: ٣/ ٦٤، «الإبهاج»: ٢/ ١٥٤، «رفع الحاجب»: ١/ ٢٦٧.

وقصره على الأخيرة، كمذهبه في الأمر، هذا لفظه وهو أثبت منقول عنه؛ لأنه على مذهبه الشيعي).[(١)]

والتوجيه الثاني نسبه الأصوليون للباقلاني[(٢)]، وهو في كتابه «التقريب»[(٣)]، ولعله أول من قال به، ولذلك دافع عن هذا القول ضدّ من ادعى الإجماع قبله على الحصر في القولين الأول والثاني.

وصرّح أبو يعلى بأنه قول مُحدَث فقال: (فأما من قال بالوقف؛ فقوله ظاهر الفساد؛ لأن السلف اختلفوا في هذه المسألة على قولين: منهم من قال: إنه يعود إلى الكل، ومنهم من قال: إنه يعود إلى الأقرب، ولم يقل أحد: إنه موقوف؛ فالقول بالوقف إحداث قول ثالث، لا يجوز إثباته).[(٤)] وتبعه ابن عقيل وأبو الخطاب.[(٥)]

وحيث إن الباقلاني من كبار الأشاعرة فلأجله نسب بعضهم هذا القول للأشاعرة كالشيرازي وأبي يعلى وابن السمعاني والمجد ابن تيمية[(٦)]، وقد نصر هذا القول الغزالي.[(٧)]

واعتبر بعض العلماء حاصل قول الوقف في عود الاستثناء يرجع في مآله إلى قول الحنفية بالعودة إلى الجملة الأخيرة كالمجد ابن تيمية.[(٨)]

وذكره الإيجي وفسّره بأن قول الوقف والاشتراك (موافقان للحنفية في الحكم، وإن خالفا في المأخذ؛ لأنه يرجع إلى الأخيرة فيثبت حكمه فيها، ولا يثبت في غيرها

---

(١) «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥٢.

(٢) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢٣، «المحصول» للرازي: ٣/ ٦٤، «الإبهاج»: ٢/ ١٥٤، «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٦٧، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٩٦، «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٢/ ٦١٢.

(٣) «التقريب والإرشاد»: ٣/ ١٤٧.

(٤) «العدة» في «أصول الفقه»: ٢/ ٦٨٣.

(٥) «الواضح في أصول الفقه»: ٣/ ٤٩٦، «التمهيد في أصول الفقه»: ٢/ ١٠٠.

(٦) «التبصرة» للشيرازي: ١٧٣، «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٦٧٩، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢١٥، «المسودة»: ١٤٠.

(٧) «المستصفى»: ٢٦٠، «الإبهاج»: ٢/ ١٥٤، «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٦٧.

(٨) «المسودة»: ١٤٠.

كالحنفية، لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها، والحنفية لظهور عدم تناولها).[١]

وردّد متأخرو الحنفية الاتفاق بين القولين مع اختلاف المأخذ، حتى اعتبر ابن الهمام القائلين بالوقف من أصحاب القول الثاني، فقال في نسبة القول الثاني: (والحنفية والغزالي والباقلاني والمرتضى بالأخيرة إلا بدليل فيما قبلها).[٢]

وهذا الكلام عندي فيه نظر، فقد قام على أن قول الوقف، يعني منع العود إلى جميع الجمل، ففهموا منه قصر العود على الأخيرة، بينما معنى القول بالوقف هو أن يتوقّف في عود الاستثناء إلى جميع الجمل، أو إلى الأخيرة، أو غيرها.

فيكون احتمالات الوقف إما عود على جميعها، وإما عود على أحدها، وقد يكون ذلك الأخيرة أو الأولى أو غيرهما، فلا يلزم ذلك العود إلى الأخيرة ولا يؤول بذلك إلى قول الحنفية.

بل إن صاحب القول بالوقف، وهو القاضي الباقلاني قال بعد ذكر رأيه: (والواجب على من لم يَرَ القول بالوقف في ذلك أن يقول: إن الاستثناء المتصل بجمل من الكلام، راجع إلى جميعها وعامل فيه، إلا أن يمنع من ذلك دليل، فإن القول بذلك أولى).[٣] وبمثله قال الغزالي.[٤]

وبعد ذكر المذاهب الثلاثة في مسألة عود الاستثناء عقب جمل بقيت أقوال جاءت بالتفصيل، وهو ما عدّه بعضهم القول الرابع، وبعضهم جعله أقوالاً وليس قولاً واحداً، وقد ذكروا فيه وجوهاً كثيرة.

منها إن كان بين الجمل تعلّق، عاد الاستثناء إليها، فإن لم يكن تعلّق، وكانت الثانية إضراب عن الأولى؛ عاد إلى الأخيرة، ويأتي ذلك على صور متعدّدة:

---

(١) «شرح الإيجي على مختصر ابن الحاجب»: ٢١٨.

(٢) «التحرير مع شرحه التيسير»: ١/ ٣٦٨، «فواتح الرحموت»: ١/ ٣٤٢.

(٣) «التقريب والإرشاد»: ٣/ ١٤٨.

(٤) «المستصفى»: ٢٦٠.

أولها: باختلاف الجملتين نوعاً، فتكون إحداهما طلباً، والأخرى خبراً، كما لو قال: أكرم العلماء وجاء النحاة إلا البغاددة.

والثاني: أن تتحدا نوعاً، وتختلفا اسماً وحكماً، كما لو قال: أكرم بني تميم واضرب ربيعة إلا الطوال.

والثالث: أن تتحدا نوعاً، وتشتركا حكماً لا اسماً، كما لو قال: سلّم على بني تميم وسلّم على بني ربيعة إلا الطوال.

والرابع: أن تتحدا نوعاً، وتشتركا اسماً لا حكماً، كما لو قال: سلّم على بني تميم واستأجر بني تميم إلا الطوال.

ونُسِب ذلك للقاضي عبد الجبار، وقرّره أبو الحسين البصري(١) ورجّحه الرازي في «المحصول»(٢)، وقال المرداوي: (ومعناه للقاضي أبي يعلى في الكفاية).(٣)

ومن الأقوال التي ذكرت على وجه التفصيل: إن كانت الجمل كلّها سيقت لمقصود واحد، انصرف الاستثناء إلى جميعها، وإن سيقت لأغراض مختلفة، اختصّ بالأخيرة، حكاه ابن برهان عن القاضي عبد الجبار.(٤)

ومنها إن ظهر أن الواو للابتداء، كقوله: أكرم بني تميم والنحاة البصريون إلا البغاددة(٥).، اختصّ بالأخيرة، وإن تردّدت بين العطف والابتداء، فالوقف، واختاره الآمدي.(٦)

---

(١) «المعتمد»: ١/ ٢٤٦، ٢٤٧، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢١، «الإبهاج»: ٢/ ١٥٥، «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥٢، «نهاية السول»: ٢٠٧.

(٢) «المحصول» للرازي: ٣/ ٦٤ـ٦٧.

(٣) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٩٣.

(٤) «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥٢.

(٥) جاء في «البحر المحيط» (٢/ ٤٥٢) ذكر المثال بنصب كلمة (البصريين)، وهذا خطأ لأن واو الابتداء تقتضي رفعها، ونفس هذا الخطأ في «إرشاد الفحول» (١/ ٣٧٤)، ولعل الخطأ من النسخ.

(٦) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢٣.

وبعد ذكر هذه الوجوه قال المرداوي: (وفي المسألة مذاهب أخر يطول الكلام بذكرها).(١)

ومحصّل أقوال التفصيل أنه إن تبيّن استقلال الجملة الأخيرة عن الأولى، عاد إليها الاستثناء، وإلا عاد لجميعها، ولهذا عدّه ابن برهان مذهب الشافعي، وأرجع بعض الأصوليين أقوال التفصيل للقولين الأول والثاني.(٢)

المطلب الثالث: أدلة المسألة:

الفرع الأول: أدلة القول الأول:

نصر أصحاب القول بعود الاستثناء إلى جميع الجمل رأيهم بعدد من الأدلة، وهاك أفرادها:

الأول: الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلّقات؛ لأن العطف يؤدّي إلى اتحاد الجمل ويصير المتعدّد كالمفرد، فتجري الجمل المعطوف بعضها على بعض في حكم الجملة الواحدة، ويقتضي ذلك استرسال الاستثناء عليها جميعاً.(٣)

ردّ: دعوى أن لا فارق بين الجملة والجمل المعطوف بعضها على بعض، يلزم أن يكون المتكثّر واحداً، والواحد متكثراً، وهو محال.(٤)

ثم إن في قياس أحدهما على الآخر قياساً للشيء على نفسه، وإن سلم الخصم بالفرق، طالبناه بالجامع.(٥)

---

(١) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٩٦.

(٢) «الإبهاج»: ٢/ ١٥٥، «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥٢.

(٣) «البرهان»: ١/ ٢٦٤، «المحصول»: ٣/ ٧٠، «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ١/ ٦١٣، «إجابة السائل»: ٣٢٧، «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥١، «إرشاد الفحول»: ١/ ٣٧٣، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٩٦، «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٦٨١.

(٤) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢٣.

(٥) «المحصول» للرازي: ٣/ ٧٩.

وأيضاً: إن ذلك مسلّم في المفردات، وأما في الجمل ففيه نزاع؛ لأن المفردات لا تستقلّ بنفسها، وليست جملاً مقصودة بانفرادها، أما الجمل فكل منها لو قدر السكوت عليها لاستقلّت بالإفادة، فيبعد أن تقتضي الواو التشريك فيها، ولكل جملة معناها الخاص بها، وقد يكون بعضها نفياً وبعضها إثباتاً.(١)

الدليل الثاني: الشرط إذا تعقّب جملاً عاد إلى جميعها، فكذلك الاستثناء مثله، فكلاهما يقتضي التخصيص، فهما من المخصصات المتصلة، وكل منهما لا يستقلّ بنفسه بل يفتقر إلى ما يتعلّق به.

كما أن الاستثناء يفيد مفاد الشرط في المعنى، فلا فرق بين قولك: القذفة فسّاق إن لم يتوبوا. أو: إلا أن يتوبوا.(٢)

ويؤكدّ ذلك أن التخصيص بالمشيئة في قولهم: لا أكلت الطعام، ولا دخلت الدار، ولا كلّمت زيداً، إن شاء الله. ، يعود إلى الجميع باتفاق، وقد حكى الاتفاق الباقلاني وغيره.(٣)

ردّ: إن هذا الدليل حاصله يرجع إلى القياس، واللغة لا تثبت قياساً.(٤)

وأيضاً: لا يلزم من اشتراك شيئين في بعض الوجوه اشتراكهما في كل الأحكام، والفرق بينها واقع، فالشرط رتبته التقديم؛ فوجوده يجب أن يسبق وجود المشروط، ولذا يتقدّم على الجمل، وإن جاز تأخّره فحكمه التقديم، فيجوز أن يوقف جميعها على الاتصال بالشرط، فيتعلق بما يليه من جهة لفظه، وبما قبله من جهة حكمه، بخلاف الاستثناء فإنه تابع متأخّر من الجهتين لفظاً وحكماً، فلا حقّ له في التقديم حتى يقوى بذلك على رجوعه إلى أول الجمل.(٥)

---

(١) «البرهان»: ١/ ٢٦٤، «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٧٣، التحبير للمرداوي: ٦/ ٢٥٩٦، «إرشاد الفحول»: ١/ ٣٧٣.

(٢) «الإبهاج»: ١/ ١٥٥، «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٢/ ٦١٤، «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥١، «إجابة السائل»: ٣٢٧، التحبير للمرداوي: ٦/ ٢٥٩٦ «إرشاد الفحول»: ١/ ٣٧٤.

(٣) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢٣، «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٧٣.

(٤) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢٣، التحبير للمرداوي: ٦/ ٢٥٩٦.

(٥) «المحصول» للرازي: ٣/ ٧٨، ٧٩، «الإبهاج»: ١/ ١٥٥، «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥١.

وأجيب: الفرق لا يؤثّر في اتفاقهما في العود على جميع الجمل، فجواز ذلك لا يختلف برتبة التقديم والتأخير، ولا يلزم من رتبة تقدّم الشرط أن لا يساويه الاستثناء؛ لأن هذه الرتبة عقلاً لا لغة، ثم الكلام يتوجّه عند تأخّر الشرط، فيكون التوافق.(١)

الدليل الثالث: تكرار الاستثناء من الجمل المعطوفة عند الحاجة إليه عقب كل جملة عيّ ولُكْنَة، فهو مستهجن قبيح باتفاق أهل اللغة، وذلك كما لو قيل: من قذف مسلماً تردّ شهادته إلا أن يتوب، ويكون فاسقاً إلا أن يتوب.

فلم يبق سوى تعقّب الاستثناء للجملة الأخيرة، فمقتضى الفصاحة أن يعود الاستثناء إلى كل الجمل لصلاحيته له، فصار من يريد الاستثناء عن كل الجمل - وهو أمر قد تدعو إليه الحاجة - طريقه ذكر الاستثناء عقب الجملة الأخيرة.

ردّ: إن كان ذلك مطولاً غير أنه يتيقّن به شمول الاستثناء لكل الجمل، فلا يكون مستقبحاً، وإن كان مستقبحاً فإنما يمتنع أن لو كان وضع اللغة مشروطاً بالمستحسن، وهو غير مسلّم، ودليله أنه لو وقع الاستثناء كذلك، فإنه يصحّ لغة ويثبت حكمه، ولولا أنه من وضع اللغة لما كان كذلك.

فيقتصر الاستهجان عند قرينة الاتصال، فإن عدمت فلا، وإن سلّم الاستهجان مطلقاً فللطول مع إمكان الاختصار.(٢)

الدليل الرابع: الاستثناء إذا تعقّب جملاً، وصلح أن يعود إلى كل واحد منها؛ فليس عوده إلى بعضها بأولى من غيرها؛ فوجب ردّه إلى جميعها، كالعام لما لم يكن حمله على بعض مسمّياته أولى من بعض؛ حمل على جميعها، ولو خص بفرد كان تحكّماً.(٣)

ردّ: صلاحه في عوده إلى جميعها غير موجب لذلك، نظيره اللفظ إذا كان حقيقة في شيء ومجازاً في آخر، فيصلح للحمل على المجاز ولا يجب حمله عليه، وأيضاً

---

(١) «شرح مختصر الروضة» للطوفي١/ ٦١٦، «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥١.

(٢) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢٤، «المحصول»: ٣/ ٧٩، التحبير للمرداوي: ٦/ ٢٥٩٧، «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ١/ ٦١٤، «المستصفى»: ٣٦١، «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٧٤.

(٣) «العدة» لأبي يعلى: ١/ ٦٨١، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢٤، ٣٢٥، «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٧٤.

الجمع المنكّر مثل رجال، فإنه صالح لجميع أفراده، وليس بظاهر فيها، ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع.[(١)]

الدليل الخامس: لو قيل: عليَّ خمسة وخمسة إلا ستّة، عاد الاستثناء إلى الجميع اتفاقاً، ولا يصحّ اختصاصه بالجملة الأخيرة؛ لكونه مستغرقاً لها، وإذا ثبت ذلك في هذه الصورة، والأصل في الكلام الحقيقة، فكذا في غيرها دفعاً للاشتراك والمجاز.[(٢)]

ردّ: هذه الصورة من عطف المفردات، فليس من محلّ النزاع؛ لأن النزاع في الجمل، وأيضاً لأن النزاع إنما هو فيما يصلح للجميع وللأخيرة، وهذا ليس منه، فإنه يتعذّر رجوعه إلى كل واحد على حدته؛ لكونه عندئذ مستغرقاً له، فتكون قرينة أوجبت عوده إلى جميع الجمل، والنزاع حيث لا قرينة.[(٣)]

الفرع الثاني: أدلة الحنفية:

استدل أصحاب القول بعود الاستثناء إلى الأخيرة بعدّة أدلة، يأتي بيانها فيما يلي:

الدليل الأول: وقد جمعت فيه ما عدّدته بعض الكتب في ثلاثة:

الاستثناء خلاف الدليل من وجهين:

أحدهما: إن الأصل في الكلام إعماله باعتبار أصل الوضع، والاستثناء يخالف الأصل، فإنه بمنزلة الإنكار بعد الإقرار.

والثاني: أنه قد ثبت حكم الجمل قبل ورود الاستثناء حيث شمول العموم لها متيقّن، وعوده إليها أو إلى كل واحدة منها مشكوك فيه؛ فلا يرفع العموم المتيقّن بالشّكّ، ولكن ضرورة عدم استقلاله في الدلالة على الحكم، وعدم إفادته بانفراده، يلزم تعلّقه بغيره؛ لئلا يصير لغواً فيتقيدّ بأقلّ ما تتحقّق به الضرورة.

ويكفي في ذلك العود إلى جملة واحدة، فما وجب للضرورة يقدر بقدرها، فلا حاجة إلى تعلّقه بغيرها؛ لخروجه عن محلّ الضرورة على خلاف الأصل والدليل، فإذا

---

(١) «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٧٤، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢٥.

(٢) «المحصول»: ٣/ ٧٠، ٧١.

(٣) «المحصول»: ٣/ ٨٠ .

رد إلى ما يليه، فقد استقلّ وأفاد، فلا تجب الزيادة عليه، وإنما رجح تعلّقه بالأخيرة لقربها، والقرب مرجّح، ولهذا وجب عود الضمير في قولهم: جاء زيد وعمرو أبوه منطلق. إلى عمرو لكونه أقرب مذكور.

وردّ: بأن ذلك الاحتجاج لا يثبت من وجوه:

الوجه الأول: أن العموم يثبت بتمام الكلام من غير مخصّص، فإن أردف باستثناء كان مانعاً للعموم لا رافعاً له، وإن سلّم ثبوت العموم، فلا يلزم في مخصّصه اليقين، بل يجوز بالظّنّ كتخصيصه بالقياس.

الوجه الثاني: إن هذا الاحتجاج يبطل بالجملة الواحدة إذا تناولت أشياء ثم تعقبها استثناء، فإن العموم قد ثبت لجميع أفرادها، ويعود الاستثناء إلى جميعها.

الوجه الثالث: القول بأن عودة الاستثناء ضرورة غير مسلّم، بل لصلاحية ما قبله أن يتعلّق به، وسائر الجمل صالح لتعلّق الاستثناء به ما لم يمنع من تعلقّه ببعضها مانع خاص، ببيّنة: أنه يعود إلى جميعها إن وجد عليه دليل بلا خلاف.

الوجه الرابع: انتقاض هذا الاحتجاج بالشرط والصفة.(١)

الدليل الثاني: الأصل في الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه، وهو منتفٍ في غير الجملة الأخيرة؛ لأنها حائلة بينه وبين الجمل قبلها، فكان ذلك مانعاً من عوده إلى هذه الجمل كالسكوت.

ردّ: الجمل المعطوفة كجملة، فالكلام كلّه بمنزلة جملة واحدة، والشيء الواحد لا يحول بينه وبين نفسه، فكذا ما يجري مجراه، ونظيره في ذلك المفردات، فالاستثناء فيها فاصل، والاتفاق واقع على عوده إلى جميعها.(٢)

---

(١) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢٤، ٣٢٥، «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٧٤، «الواضح» لابن عقيل: ٣/ ٤٩٨، «أصول السرخسي»: ٢/ ٤٦، «إحكام الفصول»: ١/ ٢٨٥، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٦٠٠، «شرح مختصر الروضة»: ١/ ٦٢٠.

(٢) «إجابة السائل»: ٣٢٧، «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ٩٧٢، «التحبير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٦٠، ٢٥٩٩، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢٧، «الواضح» لابن عقيل: ٣/ ٤٩٧.

الدليل الثالث: الاستثناء من الجملة إذا تعقّبه استثناء، كقولهم: له عليَّ عشرة إلا أربعة (إلا اثنين)، فإن الاستثناء الثاني إلا اثنين يكون عائداً إلى الأخير وهو الأربعة، فيفيد استثناء الاثنين من الأربعة حتى يلزم ثمانية، فدل هذا على اختصاص الاستثناء بالجملة المقارنة دون المتقدّمة.

ردّ: **الكلام في عود الاستثناء إلى جميع الجمل حيث العطف، وهذه الحالة لا يوجد عطف، وأيضاً عاد الاستثناء هنا إلى الأخيرة لدليل لا لعدم اقتضائه، وهو تعذّر عوده إلى جميع الجمل؛ إذ لو عاد إلى العشرة والأربعة، لزم التناقض، ولو عاد إلى العشرة وحدها، لعاد إلى الأبعد مع صحة عوده إلى الأقرب، وهو أولى بالعود إليه.** [(١)]

المطلب الرابع: تحقيق المسألة:

من تتّبع أقوال العلماء في المسألة يمكنه أن يخرج بما مفاده أن جميع الأقوال تخرج من مشكاة تصوّر واحد، وتتعدّد الأقوال بتعدّد تحقيق مناط الأصل، فالاستثناء بعد عطف جملتين فصاعداً صالح لأن يرجع إلى إحداها أو جميعها، فهو بوضعه اللغوي جائز لجميع الحالات، وهذا محلّ اتفاق بين جميع العلماء.

وقد نقل الزركشي أنه: (لا خلاف في صلاحية اللفظ لعوده إلى جميعها أو بعضها)[(٢)]، وصرّح الإيجي أيضاً بعدم الخلاف، ونقله عنه عدد من الأصوليين[(٣)]، ونقله الآمدي إجماعاً عن أهل اللغة. [(٤)]

فإن وجد ما يدلّ على تخصيص عوده بأحدها، أو ما يفيد عوده إلى جميعها؛ وجب العمل بمقتضاه، وذاك أيضا محلّ اتفاق.

---

(١) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢٦، «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٧٥، «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ٩٧٢، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٩٩.

(٢) «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥٣.

(٣) «شرح مختصر المنتهى» للإيجي: ٢١٨، «تيسير التحرير»: ١/ ٣٠٢، «فواتح الرحموت»: ١/ ٣٤٢.

(٤) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٢٩، ٣٣٠.

ونقل الاتفاق عليه المرداوي(١)، ونقله الزركشي عن ابن فارس من أهل اللغة.(٢)

فالخلاف إذن متّجه حيث يخلو الكلام من قرينة مقتضية لمرجع الاستثناء، وبه صرّح غير واحد.(٣)

وهذا الاتفاق من صلاحية عود الاستثناء إلى إحدى الجمل أو جميعها، ثابت في مجال الاستعمال اللغوي والشرعي، تشهد له نصوص الكتاب والسنة، فتنوّع مرجع الاستثناء واقع في مسلك عوده عقب جملتين متعاطفتين فصاعداً.

فمن مواضع منع عوده إلى الأخيرة باتفاق، قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّى وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّىٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٤٩]، فالاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ﴾ إنما يعود إلى قوله تعالى: ﴿فَمَن شَرِبَ مِنْهُ﴾ لا إلى قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ﴾.

ولا يجوز عوده إلى الأخيرة لعدم مناسبة المعنى، حيث يلزم أن يكون من اغترف فليس منه، والمعنى على خلاف ذلك؛ فإن المقصود أن من لم يطعمه مطلقاً، ومن اغترف منه غرفة على حدّ سواء.(٤)

وقوله تعالى: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَٰجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ رَّقِيبًا﴾ [الأحزاب: ٥٢]، الاستثناء فيها لا يجوز عودته للأخيرة، إذ تصير الإماء قد استثنين من الأزواج، وهنّ خلاف الأزواج.(٥)

ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ

---

(١) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٨٧، «إجابة السائل»: ٣٢٨.

(٢) «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥١، «إرشاد الفحول»: ١/ ٣٧٣.

(٣) «الإبهاج»: ١/ ١٥٦، «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٦٨، «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥٥.

(٤) «الاستغناء في أحكام الاستثناء»: ٦٧٣، «الإبهاج»: ١/ ١٥٦، «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٦٨، «تيسير التحرير»: ١/ ٣٠٣، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٨٧.

(٥) «الإبهاج»: ١/ ١٥٧، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٨٧، ٢٥٨٨، «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٦٩.

﴿لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣]، فقد قال عامة أهل التفسير بعدم جواز عود الاستثناء إلى الأخيرة، لأنه لولا فَضْل الله ما نجا من اتباع الشيطان أحد.[١]

واختلفوا في مرجع الاستثناء، فبعضهم جعل مرجعه إلى علم المستنبطين بالأمر، وبعضهم جعله إلى إذاعة الخبر، وهو ترجيح الطبري، وقال ابن تيمية: (وهذا الاستثناء عائد إلى جملة بينها وبين الاستثناء جمل أخرى، والمقدّم في القرآن والمؤخّر باب من العلم، وقد صنّف فيه العلماء منهم الإمام أحمد وغيره).[٢]

وقوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾ [النساء: ٨٩، ٩٠]، فالاستثناء في الآية الثانية لا يرجع إلى الجملة الأخيرة، إذ لا يجوز اتخاذ الولي والنصير من الكفار، ولو وصلوا إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق، وهذا لا خلاف فيه.[٣]

ونظيره حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبيَّ ﷺ قال: «ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة إلا صدقة الفطر»[٤]، فالاستثناء في الحديث عائد إلى الأول فقط؛ لأن صدقة الفطر لا تفرض على الفرس.[٥]

ومن مواضع عوده إلى الأخيرة فقط باتفاق قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا﴾ [النساء: ٩٢] فإن الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا﴾ إنما يعود للدية لا للكفارة، وهذا لا خلاف فيه.[٦]

(١) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٨٧، «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٦٩.
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٣١/ ١٦٢.
(٣) الاستغناء في أحكام الاستثناء: ٦٧٣، أضواء البيان ٥/ ٤٣٣.
(٤) أخرجه ابن خزيمة (٤/ ٢٩) رقم (٢٢٨٨)، والبيهقي (٤/ ٢٧٠)، وأصل الحديث في الصحيحين بدون الاستثناء أخرجه البخاري(٢/ ١٢١) كتاب الزكاة، باب: ليس على المسلم في عبده صدقة، ومسلم (٢/ ٦٧٥) كتاب الزكاة، باب لا زكاة على المسلم في عبده وفرسه، ولمسلم رواية بالاستثناء دون ذكر فرسه (٢/ ٦٧٦).
(٥) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٨٨، «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٦٩.
(٦) «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٧٠، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٨٨، نثر البنود: ١/ ٢٤٠.

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًاۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [النساء: ١٩]

فالاستثناء في الآية عائد على العَضْل دون الإرث، وهذا جليّ.(١)

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْۚ﴾ [النساء: ٤٣]، فالاستثناء في الآية عائد على كونهم جنباً؛ لأن السكران ممنوع من دخول المسجد؛ إذ لا يؤمن تلويثه.(٢)

ومنها حديث لَقِيْط بنِ صَبرة رضي الله عنه أن النبيَّ ﷺ قال: «أسبغ الوضوء وخلّل بين الأصابع وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً».(٣)

فاستثناء الصائم عائد إلى المبالغة في الاستنشاق فقط، ولا يرجع إلى إسباغ الوضوء وتخليل الأصابع، فذلك في الصوم كما في الفطر سواء.

وحديث عائشة رضي الله عنها قالت: «ولا أعلم نبيّ الله ﷺ قرأ القرآن كلّه في ليلة، ولا صلّى ليلة إلى الصبح، ولا صام شهراً كاملاً غير رمضان»(٤)، والكلام بيّن في عودة الاستثناء إلى الأخير فقط.

ومن مواضع عود الاستثناء إلى الجميع باتفاق، قوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَاۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْۖ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣، ٣٤].

---

(١) الاستغناء في أحكام الاستثناء: ٦٧٣.

(٢) الاستغناء في أحكام الاستثناء: ٦٧٣، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٨٨.

(٣) أخرجه أصحاب السنن الأربعة؛ أبو داود (١/ ٣٥) رقم (١٤٢) باب في الاستنثار، والترمذي(٣/ ١٤٦) رقم (٧٨٨) باب ما جاء في كراهية مبالغة الاستنشاق للصائم، وقال: «هذا حديث حسن صحيح»، والنسائي(١/ ٦٦) رقم (٨٧) باب المبالغة في الاستنشاق، وابن ماجه (١/ ١٤٢) رقم (٤٠٧) باب المبالغة في الاستنشاق والاستنثار، جميعهم في كتاب الطهارة عدا الترمذي في كتاب الصوم.

(٤) جزء من حديث طويل أخرجه مسلم (١/ ٥١٣) رقم (٧٤٦) كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جامع صلاة الليل. . ، والنسائي (٣/ ١٩٩) رقم (١٦٠١)كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب قيام الليل.

فلا يختصّ الاستثناء بأحد المعطوفات، وقد نقل ابن السمعاني عليه الإجماع.[(١)]

وكذا قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُو۟لَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الفرقان: ٦٨-٧٠].

فالاستثناء في الآية الأخيرة عائد إلى جميعها، وقد قال السهيلي: بلا خلاف.[(٢)]

ومنه حديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه أن النبيّ ﷺ قال: «ولا يؤمنَّ الرجل الرجل في سلطانه، ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه».[(٣)]

فالحنفية اتفقوا مع غيرهم في عود الإذن إلى الحالتين، فقال السرخسي: (يكره للرجل أن يؤمّ الرجل في بيته إلا بإذنه).[(٤)]

ومما سبق يتجلّى أن حقيقة الخلاف تدور مع النظر إلى القرائن التي تحفّ الكلام، وما تفصيل من فصّل إلا تلمّس تعيين قرائن ظاهرة في التوجيه بنظرهم.

قال ابن السبكي: (إن المفصلين وإن تفرّقوا شعوباً وقبائل، فقد يخيّل كل منهم في مكان تفصيله قرينة فتبعها، ولا شكّ أن من القرائن ما هو ظاهر، فلا ينبغي أن ينازع فيه، ويكون ما أتى به خارجاً عن محلّ النزاع حيث لا يقوم دليل مخصّص، ومنها ما لا يظهر، فيكون النزاع فيه عائداً إلى أنه هل هو قرينة أو لا؟).[(٥)]

---

(١) «قواطع الأدلة»: ١/ ٢١٧، «الإبهاج»: ١/ ١٥٧، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٨٩.

(٢) «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٧٠، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٥٩٠، شرح المحلي على جمع الجوامع: ٢/ ٥٣، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٣٢٠.

(٣) أخرجه مسلم (١/ ٤٦٥) رقم (٦٧٣) كتاب المساجد ومواضع الصلاة، وأبو داود (١/ ١٥٩) رقم (٥٨٢) في الصلاة، والترمذي (١/ ٤٥٨) رقم (٢٣٥) أبواب الصلاة، والنسائي (٢/ ٧٧) رقم (٧٨٣) كتاب الإمامة، جميعهم في باب من أحق بالإمامة.

(٤) المبسوط: ١/ ٤٢.

(٥) «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٧١.

فمن الأصوليين من قضى بعدم الحكم لعدم ظهور قرينة فتوقّفه إلى حيث تتبين له، وهؤلاء هم أصحاب القول بالتوقّف، ومنهم من ذهب إلى أنه إن لم توجد قرينة ظاهرة، ففي مكونات الكلام ما يهيّئ التماس قرينة تعين في الظهور.

وما أدلة الجمهور في حقيقتها سوى دعوى تحصيل قرائن بعود الاستثناء إلى جميع المذكور، وكذا أدلة الحنفية هي دعوى بقرائن أخرى لتخصيص عوده بالأخيرة.

ومما يلفت الانتباه أن توظيف خلاف الجمهور والحنفية لم يكن له تخريج فرعي فيما وقفت عليه سوى في حكم شهادة القاذف بعد توبته، حتى إن الزركشي حكى عن صاحب المصادر قوله: (الخلاف في هذه المسألة إنما نشأ من اختلافهم في الفروع من المحدود في القذف هل تقبل شهادته بعد التوبة أم لا؟، على معنى أنهم اختلفوا في هذه المسألة التي هي فرع، حداهم هذا الاختلاف الذي هو أصل لذلك الفرع).(١)

ولذا فليكن البحث في القرائن هي الحكم، وهذا مظلّة جميع الأقوال في المسألة، ولا يسمّى هذا توقّفاً ويكون هذا هو التحقيق في المسألة.

وبهذا يتبين أن نصب الخلاف في المسالة يرجع إلى عدم العمق في بحثها، وكم من مسائل بسط فيها الخلاف وطال فيها الحجاج وسوّدت بها الصفحات بلا طائل، ويكون الخروج من الخلاف والعودة إلى أصل يجمع أطرافها طريق البحث الصحيح.

---

(١) «البحر المحيط»: ٢/ ٤٥٣.

المبحث الخامس: الخلاف في حكم التخصيص بالعادة:

من المسائل التي حكى بعض الأصوليين فيها الخلاف بين الحنفية والجمهور مسألة تخصيص العموم بالعادة كالآمدي والصفي الهندي، وفي هذه المسألة قد يبدو لمن يتتبّع تناول الأصوليين لها شيء من الاضطراب، ولكنه ما هو إلا في بادي النظر، والمسألة لا اضطراب فيها، ويأتي تحقيق ذلك بإذن الله تعالى.

المطلب الأول: اضطراب ظاهري في تناول بعض الأصوليين المسألة:

قد يظهر بعض الاضطراب في تناول بعض الأصوليين مسألة تخصيص العموم بالعادة، إن في جانب تصوّر المسألة، أو في جانب حكاية الخلاف فيها.

فقد جاء عن بعض الأصوليين إجمال في عدم تخصيص العموم بالعادة، وإطلاق المنع دون ذكر خلاف، منهم الباقلاني قال في «التقريب»: (لا يجوز تخصيص العام بعادة المخاطبين)[1]، هكذا ذكر المسألة بإجمال وإطلاق دون ذكر خلاف.

ومثله أبو إسحاق الشيرازي قال: (وأما العرف والعادة فلا يجوز تخصيص العموم به)[2].

وكذا ابن السمعاني وإن خصّ القول بنسبته لأصحابه الشافعية[3]، وأيضاً أبو يعلى الحنبلي[4]، وكذا أبو الخطاب، ولكنه ذكر فيه خلافاً دون تعيين المخالف، فقال: (لا يجوز تخصيص العموم بالعادات خلافاً لبعضهم)[5].

وفرّق أبو الحسين البصري بين صورتين للعادة، فقال: (العادة التي هي بخلاف العموم ضربان: أحدهما: عادة في الفعل، والآخر: عادة في استعمال العموم، أما الأول: فبأن يعتاد الناس شرب بعض الدماء، ثم يحرّم الله سبحانه الدماء بكلام يعمّها،

---

(١) «التقريب والإرشاد»: ٣/ ٢٥٣.

(٢) «اللمع»: ٣٧.

(٣) «قواطع الأدلة»: ١/ ١٩٣.

(٤) «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٥٩٣.

(٥) «التمهيد» لأبي الخطاب: ٢/ ١٥٨.

فلا يجوز تخصيص هذا العموم. . . . ،وأما العادة في استعمال العموم فيجوز أن يكون العموم مستغرقاً في اللغة، ويتعارف الناس استعماله في بعض تلك الأشياء فقط، نحو اسم الدابة؛ فإنه في اللغة لكلّ ما يدبّ، وقد تعورف استعماله في الخيل فقط.

فمتى أمرنا الله سبحانه في الدابة بشيء، حملناه على الخيل، دون ما يدبّ من نحو الإبل والبقر؛ لما بيّنّاه من أن الاسم بالعرف أحقّ، وليس ذلك بتخصيص على الحقيقة؛ لأن اسم الدابة لا يصير مستعملاً في العرف إلا في الخيل، فيصير كأنه ما استعمل إلا فيه). [(١)]

فجعل صورة المسألة في ما تجري به العادة من استعمال اللفظ في بعض صوره وأطلق فيه المنع، وبين أنه يجوز تخصيص دلالة اللفظ في عرف الخطاب على بعض أفراده، ويكون ذلك من باب استعمال اللفظ في الحقيقة العرفية، وتابعه الغزالي. [(٢)]

وصوّر الجويني المسألة تنظيراً بما وصفه أبو الحسين في غير صورة المنع، ولكنه ذكر فيها الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة، فقال: (إذا ورد لفظ من الشارع وله مقتضى في وضع اللسان، ولكن عمّ في عرف أهل الزمان استعمال ذلك اللفظ على خصوص في بعض المسمّيات؛ فالذي رآه الشافعي أن عرف المخاطبين لا يوجد تخصيص لفظ الشارع، وقال أبو حنيفة: العرف من المخصّصات). [(٣)]

وذكر ابن برهان الخلاف مع طائفة من الفقهاء فقال: (تخصيص العموم بالعادات جائز عند طائفة من الفقهاء، وذهب الأكثرون إلى أن تخصيص العموم بالعادات ممتنع). [(٤)] ثم بيّن أن الخلاف يرتفع بتفصيل في المسألة، سيأتي توضيحه. [(٥)]

ثم صار المشهور في مصنّفات الأصوليين هو تقسيم العادة إلى قوليّة وفعلّية، فذكره

---

(١) «المعتمد»: ١/ ٢٧٩، ٢٧٨.

(٢) «المستصفى»: ٢٤٧.

(٣) «البرهان»: ١/ ٢٩٦.

(٤) «الوصول» لابن برهان: ١/ ٣٠٦.

(٥) «الوصول» لابن برهان: ١/ ٣٠٧، ٣٠٨.

القاضي عبد الوهاب وأبو العباس القرطبي والمازري والقرافي وابن دقيق العيد وابن السبكي والزركشي وغيرهم.(١)

وسمّى بعضهم القولية عادة في الاستعمال كالعلاء العالم الحنفي(٢)، والمجد ابن تيمية.(٣)

غير أن المازري جعل الخلاف يجري في التخصيص بالعادة القولية(٤)، في حين ذكر ابن الهمام الاتفاق على التخصيص بالعادة القولية.(٥)

وكذا نفى القرافي الخلاف بجواز تخصيص العام بالعادة الفعلية، وادّعى فيه حكاية الإجماع على منع التخصيص بها.(٦)

وذكر تقي الدين السبكي(٧) أن الشافعية متّفقون على القول بالعادة الفعلية إذا اطّردت، فقال: (العوائد الفعلية؛ فإن كانت خاصة فلا اعتبار بها، وإن عمّت واطّردت؛ فقد اتفق الأصحاب على اعتمادها).(٨)

وهذا يعني سقوط الخلاف بين الشافعية والحنفية، ووقوع الاتفاق على اعتماد التخصيص بالعادة الفعلية، وهو ضدّ ما قد يظهر من كلام القرافي.

وقد سلك الرازي في المسألة مسلكاً جديداً، فجعل متّجه البحث في عادة المخاطبين بعد ورود التشريع، فقال: (اختلفوا في التخصيص بالعادات، والحقّ أن

---

(١) «البحر المحيط»: ٢/ ٥٢٤.

(٢) «بذل النظر»: ٢٤٥.

(٣) «المسودة»: ١٢٣.

(٤) «إيضاح المحصول» للمازري: ٣٣٢.

(٥) التحرير بشرح «التقرير والتحبير»: ١/ ٢٨٢، التحرير بشرح «تيسير التحرير»: ١/ ٣١٧.

(٦) «نفائس الأصول»: ٥/ ٢١٤٧، «شرح تنقيح الفصول»: ٢١٢، الفروق للقرافي: ١/ ١٧٤.

(٧) هو تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي السبكي الشافعي، كان فقيهاً أصولياً مفسراً محققاً مدققاً نظاراً جدلياً بارعاً في العلوم، من أشهر كتبه: «الابتهاج في شرح المنهاج» في الفقه، و كتاب في التفسير. توفي: (٧٥٦هـ). انظر: «شذرات الذهب»: ٨/ ٣٠٨.

(٨) «تكملة المجموع شرح المهذب» للسبكي: ١١/ ٤١٧.

نقول: العادات إما أن يعلم من حالها أنها كانت حاصلة في زمان الرسول ﷺ، وأنه ﷺ ما كان يمنعهم منها، أو يعلم أنها ما كانت حاصلة، أو لا يعلم واحد من هذين الأمرين.

فإن كان الأول، صحَّ التخصيص بها؛ لكن المخصّص في الحقيقة هو تقرير الرسول ﷺ عليها، وإن كان الثاني، لم يجز التخصيص بها؛ لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع، بل لو أجمعوا عليه لصحّ التخصيص بها؛ لكن المخصّص حينئذ هو الإجماع لا العادة).[(١)]

وميّز بين المسلكين الصفي الهندي، وجعل متّجه الخلاف في المسلك الأول، وهو العادة الفعلية الموجودة عند ورود التشريع، ونصبه بين الحنفية وجماهير الأصوليين.[(٢)]

وبهذا صار عندنا مسألتان، مسألة العادة الموجودة عند خطاب التشريع، والثانية مسألة العادة بعد خطاب التشريع، قال ابن السبكي: (وهما مسألتان لا تعلّق لإحداهما على الأخرى)[(٣)]، وكذا قال الإسنوي والزركشي.[(٤)]

وبهذا العرض لكلام الأصوليين في مسألة تخصيص العموم بالعادة قد يبدو في الظاهر اضطراب في كلام بعضهم، حيث كان متّجه كلام بعضهم في تصوير المسألة غير كلام آخرين.

كما كان تباين في كلام بعضهم حول نسبة الخلاف وتوجيهه، فحيث لم ينقل بعضهم في المسألة خلافاً، وكأنها محلّ اتفاق، ذكر بعضهم الخلاف مع الحنفية في قولهم بتخصيص العموم بالعادة الفعلية، في حين حكى تقي الدين السبكي اتفاق الشافعية على التخصيص بها.

ومن جانب ثالث حكى القرافي الإجماع على عدم التخصيص بها.

---

(١) «المحصول»: ٣/ ١٩٨، ١٩٩.

(٢) نهاية الوصول: ٥/ ١٧٥٧- ١٧٦٠.

(٣) «الإبهاج»: ٢/ ١٨١.

(٤) «نهاية السول»: ٢١٧، «البحر المحيط»: ٢/ ٥٢١.

وفي حين يفهم من قصر الخلاف على تخصيص العموم بالعادة الفعلية عدم وجود خلاف في القولية، وجدنا المازري يجعل متّجه الخلاف إلى العادة القولية، وهذا الاضطراب يأتي بيان دفعه.

المطلب الثاني: تحرير أقوال العلماء في تصوير المسألة:

في تحرير المسألة في جانب تصويرها؛ أفاد ابن السبكي في ذلك تحقيقاً نافعاً في «شرحه لمختصر ابن الحاجب»، حيث خرج بأن للمسألة ثلاث صور يتوجّه إليها كلام الأصوليين:

الصورة الأولى: قال: (أن يوجب النبيُّ ﷺ أو يحرّم أشياء بلفظ عام، ثم يُرى من بعدُ العادة جارية بترك بعضها أو بفعله).

ثم قال: (وهذا الوجه هو الذي تكلّم فيه الإمام الرازي وأتباعه، واختار أنه إن علم جريان العادة في زمن النبيّ ﷺ مع عدم منعه عنها فيخصّ، والمخصّص في الحقيقة تقريره عليه الصلاة والسلام، وإن علم عدم جريانها لم يخصّ إلا أن يجمع على فعلها، فيكون تخصيصاً بالإجماع العقلي، وإن جهل الحال فاحتمالان).(١)

الصورة الثانية: قال: (أن تكون العادة جارية بفعل شيء قبل ورود اللفظ العام؛ فيرد العام بعدُ، . . . فيجب الأخذ بالخبر، واطّراح تلك العادة).

ثم ذكر أن هذا هو الذي تكلّم فيه الشيخ أبو حامد، ولعلّه الذي أراده الشيخ أبو إسحاق، وابن السمعاني.(٢)

وأرى أن هذا متّجه قول كثير ممن أجمل المسألة، وبينة ذلك مسلكهم في الاستدلال حيث اتّجه كلامهم فيه إلى أن الشرع لم يوضع فيما ورد به من تحليل وتحريم وغير ذلك على عادة المكلّفين، وإنما وضعه سبحانه على تديين عباده، وإن كان مبنيًّا على استصلاح المكلّفين، فصلاحهم ليس دوماً في إقرار عاداتهم، والرسول ﷺ بعث

---

(١) «رفع الحاجب»: ٣/ ٣٤٥،٣٤٦.
(٢) «رفع الحاجب»: ٣/ ٣٤٦.

لتبديل العادات وتغييرها، فالحجة في عموم قول الشرع، وأفعال المكلّفين ليست بحجة، وليست عادتهم بشرع.(١)

ولا خلاف في وجوب دخول العادة في حكم خطاب الشرع، وعدم اعتبار هذه العادة في مخالفة التشريع، فمنع معارضة الشرع بعادات الناس لا يخالف فيه أحد، وذلك سواء كان التشريع بلفظ عام أو بلفظ خاص، ولا يقتصر ذلك على حالة مجيء اللفظ الخاص، كما تكلّم به بعض المعاصرين: أن طرح العادة يكون في حالة معارضتها للفظ الخاص.(٢)

وقد نقل ابن السبكي عن الشيخ أبي حامد في القول بعدم معارضة الشرع بالعادة القائمة قوله: (وليس في هذا خلاف).(٣)

الصورة الثالثة: قال: (أن تجري العادة بفعل معيّن، ثم يرد لفظ عام؛ فهل يقصر على ما جرت به العادة، أو تجري على عمومه؟ وهذا الوجه هو الذي تكلّم فيه القاضي في «التقريب» والغزالي، وجماعة منهم الآمدي والمصنّف [يريد ابن الحاجب]، وهؤلاء عندهم أن الذي جرت به العادة مراد قطعاً، وإنما الخلاف في أن غيره هل هو مراد معه؟ عكس القسم الذي قبله).(٤)

وتوضيح هذه الصورة أن يأتي التشريع في حكم بلفظ عام صار عادة المخاطبين قصر عمومه على بعض أفراده.

والفرق بين هذه الصورة والصورة السابقة أن الكلام في الصورة السابقة؛ مراده: هل تخرج العادة الموجودة من حكم خطاب الشرع؟ وأما الكلام في هذه الصورة؛ معناه: هل يقصر حكم خطاب الشرع على العادة؟ أم يشملها وغيرها؟.

---

(١) «التقريب والإرشاد» ٣/ ٢٥٣، اللمع: ٣٧، «قواطع الأدلة»: ١/ ١٩٣، «الواضح في أصول الفقه» لابن عقيل: ٣/ ٤٠٧، «الوصول» لابن برهان: ١/ ٣٠٦.

(٢) «المدخل الفقهي العام» للزرقا: ٢/ ٩٠٥، «المناهج الأصولية» ٤٤١، ٤٤٢.

(٣) «رفع الحاجب»: ٣/ ٣٤٦.

(٤) «رفع الحاجب»: ٤/ ٣٤٧- ٣٤٩.

وجعل ابن السبكي كلام القاضي الباقلاني في هذه الصورة، وهي حكم قصر عموم الشرع بالعادة، وفيه نظر، فكلام الباقلاني يتسق مع الصورة الأولى، وأما من ذكرهم ابن السبكي غير الباقلاني كالغزالي والآمدي؛ فهم متابعون في كلامهم لأبي الحسين البصري.

وقد تابعهم أكثر الأصوليين، وهذه الصورة هي محلّ ذكر الخلاف، وموضع البحث في المسألة، ويخرج عن محلّ النزاع الصورتان السابقتان.

المطلب الثالث: تحرير الخلاف بين العلماء في تخصيص العموم بالعادة:

جاء ذكر الخلاف في التخصيص بالعادة حيث يرد دليل الشرع، وللمخاطبين عادة في تخصيص عمومه عند بعض الأصوليين، ويأتي التحقيق في محلّ الخلاف، ولكن بعد ذكر ما جاء في المسألة من آراء المذاهب الأربعة.

الفرع الأول: ذكر آراء المذاهب الأربعة:

أولاً: المذهب الحنفي:

ذكر العلاء العالم باب تخصيص العموم بالعادة، وقسم العادة التي بخلاف العموم قسمين:

الأول: العادة في الفعل، كأن يعتاد الناس شرب بعض الدماء، ثم يحرّم الله تعالى الدماء كلّها بلفظ عام، وهذه العادة لا تخصّص العموم إلا أن تكون باستحسان الأمة، ويكون حقيقة التخصيص راجعة إلى الإجماع.

والقسم الثاني: العادة في الاستعمال، وهو أن يعتاد الناس استعمال لفظ عام في وضع اللغة في بعض مدلوله؛ كإطلاق اسم الدابة الذي وضع في اللغة لكلّ ما يدبّ على وجه الأرض على الفرس. (١)

وجاء ذكر التخصيص بالعادة عند صدر الشريعة، فقال: (وأما العادة نحو: لا يأكل رأساً. يقع على المتعارف). (٢)

---

(١) «بذل النظر»: ٢٤٥، ٢٤٦.

(٢) «التوضيح في حل غوامض التنقيح»: ١/ ٧٧.

وجاء الكلام في التخصيص بالعادة أيضاً عند ابن الهمام صريحاً ذاكراً التفصيل والخلاف، فقال: (العادة العرف العملي مخصّص عند الحنفية خلافاً للشافعية، كحرمت الطعام، وعادتهم أكل البُرّ، انصرف إليه وهو الوجه، أما بالعرف القولي فاتفاق، كالدابة على الحمار، والدرهم على النقد الغالب)[١]، وتابعه على كلامه صاحب «مسلّم الثبوت».[٢]

ثانياً: مذهب المالكية:

ذكر الرهوني أن المعروف من مذهب مالك التخصيص بالعادة[٣]، وفي مسائل التخصيص قال الباجي: يجوز تخصيص العموم بعادة المخاطبين، ونقل عن القاضي عبد الوهاب التخصيص بالعادة القولية، ومنعه بالعادة الفعلية[٤]، وكذا نقله الزركشي عن أبي العباس القرطبي[٥]، وهو ما ذكره القرافي.[٦]

وجاء نسبة القول بالتخصيص بالعادة للمالكية في «المسودة»، وتبعه أصوليو الحنابلة كابن مفلح وابن اللحام والمرداوي وابن النجار، كعادتهم في النقل عنه.[٧]

ثالثاً: مذهب الشافعية:

نصّ الجويني على أن مذهب الشافعي هو أن عرف المخاطبين لا يوجد تخصيص لفظ الشارع[٨]، وكذا نصّ الصفي الهندي على أنه مذهب الشافعية، فقال: لا يجوز تخصيص بالعادة عندنا.[٩]

(١) «التحرير بشرح التقرير والتحبير» ١/ ٢٨٢، «التحرير بشرح تيسير التحرير»: ١/ ٣١٧.

(٢) «مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت»: ١/ ٣٥٨.

(٣) «تحفة المسئول»: ٣/ ٢٤٦.

(٤) «إحكام الفصول»: ١/ ٢٧٥.

(٥) «البحر المحيط»: ٢/ ٥٢٤.

(٦) «شرح تنقيح الفصول»: ٢١١.

(٧) «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ٩٧٢، «المختصر» لابن اللحام: ١٢٤، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٦٩٤، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٣٨٨.

(٨) «البرهان»: ١/ ٢٩٦، ٢٩٧.

(٩) «نهاية الوصول»: ٥/ ١٧٥٨.

وذكر الآمدي مثالاً لعادة المخاطبين، ونسب للجمهور عدم التخصيص، فقال: (إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص، فورد خطاب عام بتحريم الطعام، كقوله: حرمت عليكم الطعام. فقد اتفق الجمهور من العلماء على إجراء اللفظ على عمومه في تحريم كل طعام على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره، وأن العادة لا تكون منزلة للعموم على تحريم المعتاد دون غيره، خلافاً لأبي حنيفة).[1]

رابعاً: مذهب الحنابلة:

نصّ جمع من الحنابلة على عدم تخصيص العموم بالعادة في نحو مثال الآمدي، فقال ابن مفلح: (العادة لا تخصّ العموم، نحو: حرمت الربا في الطعام، وعادتهم البُرّ، عند أصحابنا)[2]، وذكر مثله ابن اللحام والمرداوي وابن النجار.[3]

الفرع الثاني: تحقيق خلاف العلماء في التخصيص بالعادة:

بعد عرض ما جاء عن المذاهب الأربعة في مسألة التخصيص بالعادة تبين أن ما جرى عند بعض المتأخّرين هو نصب الخلاف فيها، حيث جعلوا منعه مذهب الشافعية والحنابلة، والقول به مذهب الحنفية والمالكية، وهذا التوجيه للخلاف في مسألة التخصيص بالعادة فيه نظر.

فمرجعه إلى أن صورة التخصيص بالعادة التي يتوجّه إليها البحث، وهي ورود الشرع بلفظ عام قد خصّ في عادة المخاطبين على قسمين، والقولان إنما يتوارد كل منهما على غير جهة الآخر.

وقد أجاد القرافي في تحقيق هذه المسألة، حيث قسم العادة إلى قسمين: عادة قولية، وعادة فعلية، وأن من منع التخصيص مراده العادة الفعلية، ومن قال به مراده العادة القولية.

---

(١) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٥٨.

(٢) «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ٩٧٢.

(٣) «المختصر» لابن اللحام: ١٢٤، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٦٩٤، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٣٨٨.

وقد سبق القرافي إلى هذا التقسيم القاضي عبد الوهاب وأبو العباس القرطبي من المالكية، ولعلّ بداية هذا التقسيم عند أبي الحسين البصري حيث جعل العادة قسمين: الأول: عادة في الفعل، كأن يعتاد الناس شرب بعض الدماء، ثم يحرّم الله سبحانه الدماء بكلام يعمّها، والثاني: العادة في استعمال العموم، فيجوز أن يكون العموم مستغرقاً في اللغة ويتعارف الناس استعماله في بعض تلك الأشياء فقط، نحو اسم الدابة، فإنه في اللغة لكلّ ما يدبّ، وقد تعورف استعماله في الخيل فقط.(١)

والفرق بين العادة الفعلية والعادة القولية: أن الكلام عن العادة القولية معناه: أن خطاب الشرع حين ورد بلفظ عام في وضع اللغة؛ فإنه في عادة المخاطبين يستعمل في بعض مدلوله، بحيث أنه قد صار هذا الاستعمال عرفاً ناقلاً لمدلول اللفظ من معناه اللغوي، وأصبح معناه اللغوي مهجوراً بحيث لا يتوارد على الذهن، ولا يستعمل فيه إلا بقرينة، فصار مدلوله الخاص هو حقيقة اللفظ في عرف المخاطبين.

مثاله: استعمال لفظ الدابة، وهو لغة عام في كل ما يدبّ على الأرض، فصار في عرف الاستعمال يطلق على ذات الحوافر الأربعة، فإذا جاء حكم بهذا اللفظ؛ فإنه يجري على مدلوله العرفي.(٢)

وأما العادة الفعلية، فحيث يكون اللفظ العام على عمومه في استعمال المخاطبين، غير أنهم اعتادوا على جريان الفعل بوجه خاص، كاعتياد أهل بلدة على أكل لحم الضأن ولا يأكلون غيره، فلا يعني هذا أن إطلاق لفظ اللحم يراد به لحم الضأن، وأيضاً إذا كان إنسان لا يأكل إلا خبز القمح؛ فلا يعني هذا أنه لا يطلق لفظ الخبز إلا عليه، بل يطلقه عليه وعلى غيره، فكونه لا يأكل غيره لا يقتضي أنه إذا قال:

---

(١) «المعتمد»: ١/ ٢٧٨، ٢٧٩.

(٢) «المعتمد»: ١/ ٢٧٨، ٢٨٩، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٥٩، «نهاية الوصول» للصفي الهندي: ٥/ ١٧٦٠، «نفائس الأصول»: ٥/ ٢١٤٦، «المنثور في القواعد» للزركشي: ٢/ ٣٩٣، «القواعد» لابن رجب: ٢٧٣، «البحر المحيط»: ٢/ ٥٢٤.

أكلت خبزاً؛ أن يحمل عليه، فعادته الفعلية لا تقضي على لفظه، فإذا حلف: لا أكلت خبزاً، فأكل خبز الشعير، حنث.(١)

والتخصيص بالعادة القولية محلّ اتفاق بين المذاهب، وقد نقل الاتفاق في ذلك ابن الهمام الحنفي.(٢)

وأما العادة الفعلية فقد ادّعى بعض الأصوليين أن التخصيص بها مذهب الحنفية والمالكية، ولكن القرافي رحمه الله يرى أن من ينسب لأحد القول بالتخصيص بالعادة الفعلية، فهو من دخول اللبس في المراد بالعادة المخصّصة، وأن منع التخصيص بالعادة الفعلية هو محلّ إجماع.(٣)

وما ذهب إليه القرافي رحمه الله متّجه قويّ، فالحنفية وقد نسب إليهم التخصيص بالعادة الفعلية تجتمع الدلائل على أن متجههم غير ذلك، ومنها:

أولاً: الكتب الأصولية المعتمدة عند الحنفية؛ والتي يبني عليها المتأخّرون «كتقويم الأدلة» و«أصول البزدوي» و«أصول السرخسي»، لم تذكر التخصيص بالعادة الفعلية، بل صنيعهم يدلّل على أن مذهبهم التخصيص بالعادة القولية.

حيث ذكروا باباً فيما تترك به الحقيقة، وجعلوا من ذلك العادة، وكون الحقيقة قد تركت بهذه العادة، معناه أنها عادة قولية، قد غيّرت في مدلول اللفظ حتى غيّرت حقيقته اللغوية، واعتمدت مكانها الحقيقة العرفية، وهذا هو ما يراد بالعادة القولية.

وقد جاء كلامهم صريحاً في هذا، يقول السرخسي: (تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال عرفاً؛ لأن الكلام موضوع للإفهام، والمطلوب به ما تسبق إليه الأوهام، فإذا تعارف الناس استعماله لشيء عيناً كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه، وما سوى

---

(١) «المعتمد»: ١/ ٢٧٨، ٢٧٩، «المستصفى»: ٢٤٧، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٥٩، نهاية الوصول: ٥/ ١٧٥٩، «نفائس الأصول»: ٥/ ٢١٤٦، «إيضاح المحصول» للمازري: ٣٣١، «شرح تنقيح الفصول»: ٢١٢، «المنثور في القواعد»: ٢/ ٣٩٣، «الفروق» للقرافي: ١/ ١٧٥.

(٢) «التحرير بشرح التقرير والتحبير» ١/ ٢٨٢، «التحرير بشرح تيسير التحرير»: ١/ ٣١٧.

(٣) «نفائس الأصول»: ٥/ ٢١٤٧، «شرح تنقيح الفصول»: ٢١٢، «الفروق» للقرافي: ١٧٤.

ذلك - لانعدام العرف - كالمهجور لا يتناوله إلا بقرينة.

ألا ترى أن اسم الدراهم عند الإطلاق يتناول نقد البلد؛ لوجود العرف الظاهر في التعامل به، ولا يتناول غيره إلا بقرينة؛ لترك التعامل به ظاهراً في ذلك الموضع؛ وإن لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة). (١)

وكلام السرخسي هو عين مراد المتأخّرين بالعادة القولية.

ثانياً: حين ذكر العلاء العالم مذهب الحنفية في التخصيص بالعادة، ذكر مثال العادة الفعلية ومنع التخصيص بها؛ إلا أن يعتمد على استحسان الأمة؛ فيكون المخصّص هو الإجماع وليس العادة، ثم ذكر التخصيص بالاستعمال حين يخصّص مدلول اللفظ العام في عرف استعمال المخاطبين، وهذا ما يعرف بالعادة القولية. (٢)

ثالثاً: حين ذكر أبو الحسين البصري الفرق بين متّجه العادة القولية وبين العادة في الفعل، ذكر التخصيص بالأولى وعدم التخصيص بالثانية، ولم يذكر على هذا خلافاً، وأيضاً كان هذا صنيع الغزالي. (٣)

رابعاً: حين ذكر الجويني الخلاف مع الحنفية في التخصيص بالعادة، ونسب لأبي الحنفية التخصيص بها؛ عبّر عن المسألة بقوله: (إذا ورد لفظ من الشارع وله مقتضى في وضع اللسان، ولكن عمّ في عرف أهل الزمان استعمال ذلك اللفظ على خصوص في بعض المسمّيات، فالذي رآه الشافعي أن عرف المخاطبين لا يوجد تخصيص لفظ الشارع، وقال أبو حنيفة: العرف من المخصّصات). (٤)

وكلامه متّجه العادة القولية؛ فيكون مذهب الحنفية التخصيص بالعادة القولية، ونسبة الجويني للشافعي المنع من التخصيص؛ لعلّه اتبع فيه من سبقه من الشافعية،

---

(١) «أصول السرخسي»: ١/ ١٩٠، وانظر: «تقويم الأدلة»: ١٢٨، ١٢٧، «أصول البزدوي بشرح كشف الأسرار»: ٢/ ٩٥.

(٢) «بذل النظر»: ٢٤٥.

(٣) «المعتمد»: ١/ ٢٧٨، ٢٨٩، «المستصفى»: ٢٤٧، «نفائس الأصول»: ٥/ ٢١٤٦.

(٤) «البرهان»: ١/ ٢٩٦، ٢٩٧.

كالشيخ أبي حامد غير أن مدركهم في القول بمنع التخصيص مختلف عن هذه الصورة، وقد ذكرت ذلك من قبل.

وقد تبع الجوينيَّ المازريُّ فنسب لأبي حنيفة التخصيص بالعادة، وكلامه أيضاً يتّجه إلى العادة القولية، فقد قال: (إن كانت العادة قولية كما مثّلناه، وتصويره في مسألتنا أن يكون المخاطبون اعتادوا أيضاً إطلاق لحم بهيمة الأنعام على الضأن دون ما سواه؛ فهذا موضع الخلاف، فالشافعي لا يخصّص بهذه العادة، وأبو حنيفة يخصص بها).(١)

وأما الآمدي فذكر الخلاف مع الحنفية تبعاً للجويني غير أنه في تنظير الخلاف ذكر مثالاً ينطبق على العادة الفعلية، وهو في هذا قد خلط بين كلام الغزالي، فتبعه في مثال العادة الفعلية، وبين كلام الجويني في ذكر الخلاف مع أبي حنيفة (٢)، وقد تبيّن ما في كلام الجويني.

خامساً: حين ذكر ابن برهان الخلاف في مسألة التخصيص بالعادة؛ أوضح أن هذا الخلاف يرتفع بتفصيل، فقال: (الحقّ في هذه المسألة إنما يظهر بالتفصيل، وعند ذلك يرتفع الخلاف، فالعادات الراجعة إلى الأفعال لا يجوز أن تكون مخصّصة للألفاظ الشرعية، فإن ذلك يقضي إلى تقديمها على ألفاظ صاحب الشرع، فلا بدّ من أن يقضي على العادات بالألفاظ الشرعية. . . . .، العادة في القول، فهي بمنزلة إطلاق اسم الدابة؛ فإنه في العرف والعادة يتناول الحيوان المعلوم، وفي اللغة ينطلق على كل ما يدبّ حتى الآدمي وغيره؛ فإذا ورد عن صاحب الشرع لفظ الدابة يحمل على الدابة المعلومة تخصيصاً لهذا اللفظ بالعرف والعادة)(٣)

فعليه يكون متّجه كل من القولين غير متّجه الآخر، فمن قال بالمنع أراد العادات الراجعة إلى الفعل، ومن قال بالتخصيص أراد العادة في القول، هذا ما يقتضيه قوله برفع الخلاف بالتفصيل.

---

(١) «إيضاح المحصول»: ٣٣٢.
(٢) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٣٥٨.
(٣) «الوصول» لابن برهان ١/ ٣٠٧،٣٠٨.

فمتّجه مذهب الحنفية التخصيص بالعادة متى اعتبرت عادة في الإطلاق، ومدركاً في مراد اللفظ.

وقد بيّن القرافي أن العرف القولي ناقل للفظ وناسخ للغة، فهو يؤثّر في الألفاظ تخصيصاً ومجازاً وغيره، من جهة أن الناسخ مقدّم على المنسوخ ومبطل له، بخلاف العوائد الفعلية.

فالفعل لا ينقل؛ لأنه لا يلزم منه تغيير وضع اللفظ عن موضوعه، فلا يعارض العرف الفعلي اللغة، فكون عادة زيد أن يركب الفرس؛ لا يقتضي إذا قال: ركبت حيواناً؛ حمله على الفرس؛ إذا كانت عادته إطلاق لفظ الحيوان على الفرس وغيره، أما إن كان لا يطلق لفظ الحيوان إلا على الفرس؛ فهذه عادة لفظية تقضي على لفظه بحمله على الفرس، فعُرْف الإطلاق هو المؤثّر ليس إلا، أما الفعل والملابسة فلا.

وإذا صار استعمال الياقوت مثلاً في نوع آخر من الأحجار حتى صار لا يفهم إلا ذلك الحجر دون الياقوت؛ كان ذلك نسخاً للفظ الياقوت عن مسمّاه الأول، فترك مباشرة المسمّيات لا يخلّ بالوضع، وغلبة استعمال لفظ المسمّى في غيره يخلّ، فهذا هو تحرير العرف القولي وتحرير العرف الفعلي.

وقد يقع الخلاف في توصيف العادة؛ هل هي قولية أم فعلية؟، كاختلافهم إذا حلف لا يأكل رؤوساً، فمنهم من حنثه برؤوس الأنعام التي جرت العادة بأكلها خاصة، ومنهم من حنثه بجميع الرؤوس.

ومنشأ الخلاف ليس كما قال بعضهم أن العادة الفعلية بأكل هذه الرؤوس دون غيرها، وإنما لأن عبارة الناس إذا نطقوا بلفظ أكل الرؤوس في الأيمان يخصّون هذا النوع دون غيره، فهذه عادة نطقية، والخلاف في توصيفها هل وصلت هذه الغلبة في النطق إلى حدّ النقل، فتكون هذه العادة ناسخة للغة، أم لم تصل إلى حدّ النقل؟.

وقد وقع هذا الخلاف بين ابن القاسم وأشهب، فأشهب اعتبره من النقل العرفي، وابن القاسم يسلّم استعمال أهل العرف لذلك، ولكن لم يصل الاستعمال عنده إلى هذه

الغاية الموجبة للنقل، فاتفق أشهب وابن القاسم على أن النقل العرفي مقدّم على اللغة إذا وجد، واختلفا في وجوده هنا، فالخلاف بينهما في تحقيق المناط.[١]

وبهذا التحقيق القيّم من القرافي يتبيّن أن العبرة في توجيه الخطاب يكون على العرف في استعمال لفظ الخطاب.

على أن ذلك متّجه لتخصيص عموم خطاب الشرع، أما متّجه المسألة في خطاب الناس فمسلك آخر، فحيث يكون للمخاطب من الناس عادة فعلية بحيث يتوجّه عليها لفظه، فيكون مراعاة هذه العادة الفعلية هو الصحيح؛ لأن مناط الكلام هو ما يوجب تبادر الذهن إليه، فيكون المتعارف عند المخاطبين هو ما يحمل عليه كلامهم.

وهذا لا ينافي تحقيق القرافي السابق في حقيقته؛ لأن العبرة بمقصود الكلام، وما دام مقصود الكلام تحكمه عادة عملية كانت مناطه، ولهذا وجدنا المذاهب الفقهية تجري على مراعاة الأعراف في خطاب الناس في ألفاظ عقودهم وأيمانهم ونذورهم وأوقافهم ونحو ذلك.

وعلى هذا يحمل كلام ابن الهمام الحنفي في اعتبار العادة الفعلية في مذهبهم، وهو صنيع فقهاء المالكية كما صرّح به ابن عبد السلام المالكي[٢]،[٣]، وقد نقل تقي الدين السبكي رعاية العادة في خطاب الناس، وجعله موضع اتفاق الشافعية[٤]، وقال ابن القيّم عن الإمام أحمد: (وقد أجرى العرف مجرى النطق في أكثر من مئة موضع)[٥]، وكذا نقله ابن تيمية عن صنيع فقهاء الحنابلة.[٦]

وعليه فالمسألة في تخصيص العموم بالعادة، إن كان المقصود معارضة العادة

(١) «الفروق»: ١/ ١٧٤-١٧٦، «شرح تنقيح الفصول»: ٢١٢.

(٢) هو محمد بن عبد السلام بن يوسف بن كثير شيخ المالكية في زمانه وقاضي الجماعة بتونس، شرح «جامع الأمهات» لابن الحاجب، وشرحه من أحسن شروحه، توفي عام (٧٤٩ هـ). «الديباج المذهب»: ٣٣٦.

(٣) «حاشية الدسوقي»: ٢/ ١٤٠.

(٤) «تكملة المجموع شرح المهذب» لابن السبكي: ١١/ ٤١٧.

(٥) «إعلام الموقعين»: ٢/ ٤١٢.

(٦) «المسودة»: ١٢٥.

القائمة عموم الشرع فلا عبرة لها باتفاق، وأما إن كان لفظ العموم يجري عادة الناس قصره على صورة منه؛ فهل يدخل فيه غيره، أم يقتصر على هذه الصورة؟ فإن كانت تلك العادة في الفعل وصاحبها يُدخِل في الاسم هذه الصورة وغيرها، فلا تخصيص للعموم عندئذ باتفاق.

وأما إن صار اللفظ يقصد به هذه الصورة؛ فالتخصيص بها محلّ اتفاق، ولولا ما نقله الزركشي عن أبي بكر الصيرفي كان حكاية الإجماع فيها متّجه، فقد قال: (وقال أبو بكر الصيرفي: الاعتبار بعموم اللسان، ولا اعتبار بعموم ذلك الاسم على ما اعتادوه؛ لأن الخطاب إنما يقع بلسان العرب على حقيقة لغتها، فلو خصّصناه بالعادة للزم تناوله بعض ما وضع له، وحقّ الكلام العموم، ولسنا ندري هل أراد الله ذلك أم لا؟، فالحكم للاسم حتى يأتي دليل يدل على التخصيص).(١)

هذا في تخصيص عموم خطاب الشرع، أما ما يخصّ خطاب الناس فيكون مراعاة العادة ولو كانت فعلية، متى كانت هذه العادة مناط كلام المخاطب محلّ اتفاق بين المذاهب.

(١) «البحر المحيط»: ٢/ ٥٢٢.

المبحث السادس: الخلاف في حمل المطلق على المقيّد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب:

من مسائل الاختلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين حمل المطلق على المقيّد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب، وهي من مسائل الإطلاق والتقييد، ويأتي تناول ذلك فيما يلي:

المطلب الأول: بيان المراد بالمسألة:

يأتي بعض التوضيحات عن المسألة فيما يأتي:

أولاً: موضع المسألة عند الأصوليين:

هذه المسألة من مسائل المطلق والمقيّد، وقد جرى صنيع أكثر الأصوليين على بحث مسائل المطلق والمقيّد في آخر باب العام والخاص، حتى قال ابن السمعاني والباجي: وممّا يتعلّق بباب العموم والخصوص المطلق والمقيّد.(١)

وجعلها الرازي القسم الرابع من كتاب العموم والخصوص(٢)، والبيضاوي جعلها تذنيباً لباب العام والخاص.(٣)

وبعض الأصوليين كأبي يعلى بحث مسائل حمل المطلق والمقيّد تحت عنونة: إذا تعارض آيتان أو خبران، أحدهما عام والآخر خاص، والخاص موافق للعام، أو أحدهما مطلق والآخر مقيّد.(٤)

وقد قال ابن العربي: (حمل المطلق على المقيّد مما جازت عادة علمائنا بذكره في تخصيص العموم، وليس منه).(٥)

---

(١) «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٢٨، «إحكام الفصول» للباجي: ١/ ٢٨٥، «البرهان»: ١/ ٢٨٩، «المستصفى»: ٢٦٢.

(٢) «المحصول»: ٣/ ٢١٣.

(٣) المنهاج بشرح «الإبهاج»: ٢/ ١٩٩.

(٤) «العدة»: ٢/ ٦٢٨، «الواضح» لابن عقيل: ٣/ ٤٤١.

(٥) «المحصول» لابن العربي: ١٠٨.

ويرجع تناول كثير من الأصوليين مسائل المطلق والمقيّد في باب العام والخاص أن شبهاً كبيراً بين أحكام مسائل المطلق والمقيّد وأحكام العموم والخصوص، ولهذا لم يُفصِّل الأصوليون كثيراً في مسائل المطلق والمقيّد كصنيعهم في مسائل العموم والخصوص، وإنما كان في صنيعهم إحالة منهم أحكام المطلق والمقيّد على أحكام العام والخاص.

وبذلك صرّح غير واحد من الأصوليين، فقد قال ابن السبكي في شرحه «منهاج البيضاوي»: (المطلق والمقيّد كالعام والخاص. . . .، ولذلك جعل المصنّف الكلام فيه ذنابة وتتمّة للعام والخاص).(١)

وهذه فائدة في مغزى للأصوليين يلزم العناية بها في دراسة المطلق والمقيّد، من ذلك أن ما يخصّص به العموم يقيّد به المطلق، وقد نقل الزركشي عن ابن برهان قوله: (كل دليل يجوز تخصيص العموم به يجوز تقييد المطلق به، وما لا فلا)(٢)، وبمثله قال الآمدي.(٣)

وأوعز إلى ذلك الجويني صنيعاً حيث ذكر في «متن الورقات» العام والخاص فعرّفه، وذكر صيغه، ثم عرف التخصيص، وذكر المخصّصات المتصلة، ثم ذكر المطلق والمقيّد، وعاد فذكر المخصّصات المنفصلة بعد المطلق والمقيّد، فأشار بذلك إلى أن المخصّصات المنفصلة للعام هي مقيدات منفصلة للمطلق.(٤)

وكل هذا يبين عن أن صنيع الأصوليين في ترتيب مسائل العلم يجري على نظر واقتدار.

ثانياً: حالة المطلق دون تقييد:

مسألة البحث هي في مجيء لفظ في نصيّن يكون في أحدهما مطلقاً، وفي الآخر

---

(١) «الإبهاج»: ٢/ ١٩٩، وانظر «التحبير» للمرداوي: ٦/ ٢٧١٧، «جمع الجوامع بشرح المحلي»: ٢/ ٨٤.

(٢) «البحر المحيط»: ٣/ ١١.

(٣) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٦، «الإبهاج»: ٢/ ١٩٩، «التحبير» للمرداوي: ٦/ ٢٧١٧، «جمع الجوامع بشرح المحلي» ٢/ ٨٤.

(٤) «الورقات»: ١٦، ١٧.

مقيّداً، ولكن إذا جاء اللفظ مطلقاً ولا مقيد له، أو مقيداً ولا دليل على نفي قيده، فقد اتفق جميع العلماء على العمل بالمطلق دون تقييد، والعمل بالمقيد دون إطلاقه، وقد نصّ غير واحد من العلماء على تلك القاعدة.

قال الشيخ أبو إسحاق: (فإن ورد الخطاب مطلقاً لا مقيّد له، حمل على إطلاقه، وإن ورد مقيداً لا مطلق له، حمل على تقييده).(١)

وقد أولى ابن تيمية هذه القاعدة عناية في بيان أثرها في الشرع الحنيف، وردّ إليها الاعتماد في كثير من مسائل الخلاف بين العلماء، واعتبر هذه القاعدة جديرة بالفصل في نزاعات كثيرة بينهم، وأن عدم الالتفات إليها أدّى إلى الإغراق في خلافيات في أبواب من الفقه.

فقال: (فما أطلقه الله من الأسماء وعلّق به الأحكام من الأمر والنهي والتحليل والتحريم؛ لم يكن لأحد أن يقيده إلا بدلالة من الله ورسوله).(٢)

ثالثاً: صور مجيء المطلق والمقيد:

صورة مسألة البحث هي أن يأتي نصّ شرعي بلفظ مطلق، ويأتي نصّ آخر بنفس اللفظ ولكنه مقيد، ويكون حكم النصين واحداً ولكن سببي الحكم مختلفان، وهذه المسألة هي إحدى صور حالات مجيء اللفظ في نصّين، أحدهما مطلق والآخر مقيد،

---

(١) «اللمع»: ٤٣، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٢٨، «البحر المحيط»: ٣/ ٥، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٦، «الفقيه والمتفقه»: ١/ ٣٠٨.

(٢) «مجموع الفتاوى» ١٩/ ٢٣٦، وقد ذكر في ذلك نماذج كثيرة منها: اسم الماء جاء مطلقاً في الكتاب والسنة، قال الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣]، وما وقع من اختلافات حول الماء الطهور والماء الطاهر والماء المستعمل وأثر النجاسة ونحو ذلك يقضي فيه بهذه القاعدة، ومنها اسم الحيض جاء مطلقاً في الكتاب والسنة فتقييده بأيام لأقلّه وأكثره ونحوه من الخلافات الكثيرة يخالف هذا الإطلاق، ومنها اسم الخُفّ الذي جاء الشرع بالمسح عليه ولم يقيده بوضع أو صفة، فما وقع من اختلافات في شروطه وأوصافه تخالف هذا الإطلاق، ومنها اسم السفر بإطلاق علّق الشرع عليه أحكام الفطر في رمضان وجمع الصلاة، فالاختلافات في تحديد المسافة يخرج عن هذا الإطلاق، وغيرها من المسائل. «مجموع الفتاوى» ١٩/ ٢٣٦-٢٤٣.

والحالات الأخرى هي محلّ اتفاق، أو فيها خلاف قليل، وهي:

الصورة الأولى: أن يختلف النصّان في حكمهما وسببهما، ومثالها: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨] وقوله تعالى في شأن الوضوء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

حيث جاء لفظ الأيدي مطلقة في الآية الأولى، ومقيّدة في الآية الثانية، والنّصّان مختلفان حكماً وسبباً، فحكم الأول وجوب قطع اليد وسببه جريمة السرقة، وحكم الثاني وجوب غسل اليد وسببه الطهارة للصلاة، وفي هذه الحالة اتفق العلماء على عدم حمل اللفظ المطلق على المقيد، وقد حكى الاتفاق الباقلاني والجويني وابن برهان والآمدي وابن العربي من المالكية وعبد العزيز البخاري وابن مَلَك[1] من الحنفية وغيرهم.[2]

وأكثر العلماء ينقلون الاتفاق على عدم حمل المطلق على المقيد عند اختلاف الحكم بإطلاق فيدخل فيه اختلاف السبب واتحاده، ولكن بعضهم يرى جريان الخلاف إذا اختلف الحكم واتّحد السبب، فنقله الزركشي عن ابن العربي وأبي الخطاب وجرى على ذكره ابن السبكي.[3]

الصورة الثانية: أن يتّحد الحكم والسبب، ومن أمثلة هذه الصورة قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ

---

(١) هو عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين بن فرشتا الكرماني، المعروف بابن مَلَك، فقيه حنفي، من المبرزين، له «شرح مجمع البحرين لابن الساعاتي» في الفقه، و«شرح المنار» في الأصول، وغيرهما توفي (٨٠١ هـ). انظر: «الأعلام» ٤/ ٥٨.

(٢) «التقريب والإرشاد»: ١/ ٣٠٩، «البرهان»: ١/ ٢٨٩، «الوصول» لابن برهان: ١/ ٢٨٦، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٦، «المحصول» لابن العربي ١٠٨، «شرح منار الأنوار» لابن ملك: ١٨٥، «كشف الأسرار»: ٢/ ٢٨٧، «البحر المحيط»: ٣/ ٦، «المختصر» لابن اللحام: ١٢٥، «رفع الحاجب»: ٣/ ٣٦٨.

(٣) «البحر المحيط»: ٣/ ٩، «جمع الجوامع بشرح تشنيف المسامع»: ٢/ ٢٥١.

أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

فجاء تحريم الدم في الآية الأولى بإطلاق، وفي الثانية بتقييده بالمسفوح، وفي هذه الحالة اتفق العلماء على حمل المطلق على المقيد.

ونقل الزركشي عن أبي زيد الدبوسي وأبي منصور الماتريدي حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة عن أبي حنيفة(١)، ونقل الاتفاق في هذه الصورة الباقلاني(٢)، وابن فورك وإلكيا الطبري، حكاه عنهما الزركشي(٣)، ونقله أيضاً الآمدي(٤)، والقاضي عبد الوهاب، وابن العربي من المالكية(٥)، ومن الحنفية علاء الدين البخاري وابن مَلَك(٦)، وغيرهم.(٧)

ونقله إجماعاً الغزالي وابن برهان والمجد ابن تيمية الحنبلي.(٨)

رابعاً: صورة الخلاف في حمل المطلق على المقيد:

اتفق العلماء على أن صورة المسألة وهي إذا اتّحد النَّصّان في الحكم واختلفا في السبب هي المشهورة بمحلّ النزاع، قال عنها الجويني: (فهذا موضع الاختلاف).(٩)، وقال عنها ابن السبكي: فهذه هي المسألة المشهورة بالخلاف.(١٠)

واستعمال عبارة اتحاد الحكم واختلاف السبب هو ما جرى عليه أغلب

(١) «البحر المحيط»: ٣/ ٦.
(٢) «التقريب والإرشاد»: ١/ ٣٠٩.
(٣) «البحر المحيط»: ٣/ ٧.
(٤) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٦.
(٥) «البحر المحيط» ٣/ ٧، «المحصول» لابن العربي: ١٠٨.
(٦) «شرح منار الأنوار» لابن ملك: ١٨٥، «كشف الأسرار»: ٢/ ٢٨٧.
(٧) «البحر المحيط»: ٣/ ٦، «المختصر» لابن اللحام: ١٢٥، «رفع الحاجب»: ٣/ ٣٦٨.
(٨) «المنخول»: ٢٥٦، الوصول لابن برهان: ١/ ٢٨٦، المختصر في «أصول الفقه»: ١٢٥.
(٩) «التلخيص»: ٢/ ١٦٧.
(١٠) «رفع الحاجب»: ٣/ ٣٧٢، «تشنيف المسامع»: ٢/ ٢٥٠.

الأصوليين(١)، وبعضهم عبّر عن المسألة بألفاظ أخرى كابن العربي، قال: (أن يتفقا ذاتاً ويختلفا سبباً ككفارة القتل والظهار)(٢)، وعبّر عنها الجويني والغزالي بقرب الواقعتين(٣)، وقال الجويني أيضاً في التعبير عنها: (وإذا اختلف الموجب واتفق صنف الموجب مثل كفارة القتل وكفارة الظهار، فهذا موضع التردّد)(٤)، وكثير من الحنفية يعبّرون عنها بحكم واحد في حادثتين.(٥)

ومثل لها أكثر الأصوليين بآيتي القتل والظهار في الإعتاق.

وبعضهم مثّل لها بآيتي الوضوء والتيمم، حيث يقول تعالى في الوضوء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، فقيد ذكر اليد بالمرافق، وقال في التيمم: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦]، فأطلق ذكر اليد في التيمم، ولم يقيده بالمرافق.

وقد أنكر العلماء كالأبهري من المالكية وغيره التمثيل بذلك، لأن هذا المثال يصدق على صورة اتحاد السبب واختلاف الحكم.(٦)

ومع أن الخلاف المشهور في حمل المطلق على المقيد هو في صورة اختلاف السبب مع اتحاد الحكم، فإن ثمة صورة أخرى وقع فيها الاختلاف بين الحنفية والجمهور أيضاً.

وهي إذا اتّحد السبب والحكم، ولكن جرى الإطلاق والتقييد على السبب، فهي مع دخولها في الصورة المتفق عليها وهي اتحاد الحكم والسبب؛ إلا أن وقوع

(١) «التقريب والإرشاد»: ١/ ٣٠٩، «الوصول» لابن برهان: ١/ ٢٨٧، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٦، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧، «البحر المحيط»: ٣/ ٩، «المحصول» للرازي: ٣/ ٢١٧، «روضة الناظر»: ٢٦٠، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٢٩، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٢/ ١٨٠.

(٢) «المحصول» لابن العربي: ١٠٨.

(٣) «البرهان»: ١/ ٢٨٩، «المنخول»: ٢٥٦.

(٤) «البرهان»: ١/ ٢٨٩.

(٥) «كشف الأسرار» لعلاء الدين البخاري: ٢/ ٢٨٧، «شرح منار الأنوار» لابن ملك: ١٨٥.

(٦) «نفائس الأصول»: ٥/ ٢١٦٥، «رفع الحاجب»: ٣/ ٣٧٥.

الإطلاق والتقييد على السبب نفسه هو ما أدّى إلى وقوع الخلاف بين الفريقين.

فالحنفية في هذه الحال يذهبون إلى حمل المطلق على المقيد عند وقوع التعارض بين الإطلاق والتقييد على السبب بحيث لا يمكن الجمع بينهما، فعند ذلك يكون حمل المطلق على المقيد؛ لأن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين، وعدم حمل المطلق على المقيد والعمل بهما حينئذ، يلزم العمل باقتضاء السبب وامتناعه في وقت واحد، وهذا تناقض لا يجوز.

وذلك كحمل الصيام في قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، على قراءة ابن مسعود: «فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعاتٍ» وهي قراءة شاذة، وحمل المطلق على المقيد في ذلك؛ لأن السبب - وهو وجوب الصوم - لا يقبل وصفين متضادين، فهو حكم واحد غير متعدّد، والإطلاق والتقييد ضدّان، فلا يجتمعان في وقت واحد في شيء واحد، والعمل بالنصين يلزم صوم ستة أيام، ثلاثة بالمطلق، وثلاثة بالمقيد، وذلك خلاف الإجماع.

أما إذا كان الإطلاق والتقييد الواردان على سبب الحكم في النصين على غير جهة التناقض؛ فلا يحمل المطلق على المقيد، ويكون العمل بهما جميعاً، فتتعدّد أسباب الحكم بلا منافاة، إذ يجوز أن يكون لشيء واحد أسباب متعدّدة شرعاً وحسًّا على سبيل البدل، وإذا انتفت المزاحمة وجب الجمع.

ومن ذلك حديث صدقة الفطر؛ فأحد النصين جعل الرأس المطلق سبباً، والآخر جعل رأس المسلم سبباً.[1]

فعن ابن عمر رضي الله عنهما: «أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس، صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، على كل حرّ أو عبد، ذكر أو أنثى، من المسلمين»[2].

---

(١) «التوضيح في حل غوامض التنقيح»: ١/ ١١٨، «كشف الأسرار» لعلاء الدين البخاري: ٢، ٢٩٥، «تيسير التحرير»: ١/ ٣٣١، «فواتح الرحموت»: ١/ ٣٨٢.

(٢) أخرجه البخاري (٢/ ١٣٠) رقم (١٥٠٤) أبواب صدقة الفطر، باب: صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين، ومسلم (٢/ ٦٧٨) رقم (٩٨٤) في الزكاة، باب زكاة الفطر.

وفي رواية قال: «فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، على الصغير والكبير، والحرّ والمملوك»(١)

فالنص الأول والثاني وردا متّحدين في الواقعة، وهي صدقة الفطر، واتّحد فيهما الحكم، وهو وجوب صدقة الفطر، لكن سبب الحكم - وهو من يمونه المزكّي - ورد في النص الأول مقيداً بكونه من المسلمين، أي: أنه جعل سبب الوجوب رأساً يمونه المسلم، وله عليه ولاية بشرط كونه من المسلمين، بينما النص الثاني جعل السبب في وجوب الزكاة رأساً يمونه المزكّي مطلقاً، وأحد السببين لا ينفي السبب الآخر، فيجوز أن يكون ملك العبد المطلق سبباً لوجوب صدقة الفطر بأحد النصين، وملك العبد المسلم سبباً بالنص الآخر.(٢)

والجمهور على حمل المطلق على المقيد إذا اتّحد السبب والحكم، وإذا ورد الإطلاق والتقييد على سبب الحكم، فلا يؤثّر ذلك في وجوب حمل المطلق على المقيد.

خامساً: معنى حمل المطلق على المقيد وتكييفه:

المراد بحمل المطلق على المقيد أن معنى اللفظ المطلق، وهو الذي يصدق في دلالته لغة على فرد غير معيّن شائع في جنسه، فهو محتمل لأفراد كثيرة غير محصورة، وغير معينة من ذات اللفظ على سبيل البدل، بحيث يصدق على كل فرد منها من غير أن يستغرقها أو يعيّن واحداً منها، ومفهومه يتحقّق بأيّ واحد منها، أيّ واحد كان.(٣)

وحمله يعني أنه قد تعيّن معناه في فرد منها، بحيث لا يصلح على غيره، ولا يجدي سواه للخروج من عهدة التكليف.

فلفظ الرقبة في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة: ٣]، يدلّ على معنى

(١) أخرجه البخاري (٢/ ١٣٢) رقم (١٥١٢) أبواب صدقة الفطر، باب: صدقة الفطر على الصغير والكبير، ومسلم (٢/ ٦٧٧) في نفس الموضع السابق.

(٢) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٧٠.

(٣) «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٦٣١، «التحبير» للمرداوي: ٦/ ٢٧١١، ٢٧١٢، «شرح الكوكب»: ٣/ ٣٩٢.

الرقبة، وهو شائع غير معيّن يصدق على تحرير أيّ رقبة، ويخرج بذلك من عهدة التكليف، وحين يقيد بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فقد تعيّن في المؤمنة دون غيرها، فلا يصدق على الرقبة غير المؤمنة.

وقد ذكر بعض الأصوليين وقوع خلاف في كون تقييد المطلق بياناً أو نسخاً(١)، والراجح عند الحنفية خلافا للجمهور أنه نسخ إذا تأخّر النص المطلق(٢)، والفرق بينهما أن كونه نسخاً معناه أن اللفظ المطلق كان مراداً بإطلاقه من الشارع، ثم جاء النص المقيد ليرفع حكم الإطلاق، ويلزم العمل بموجب التقييد.

والقول بكون التقييد بياناً مفاده أن اللفظ المطلق يقصد به التقييد في مراد الشارع عند تشريعه، وذلك يوازي العموم المراد به الخصوص، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، فلفظ ﴿النَّاس﴾ وإن كان عامًّا فالمراد به الخصوص.

على أن الزركشي ذهب إلى التباين في حالتي تخصيص العموم وتقييد المطلق، فالخاص يناقض العام في جهة مدلوله؛ لأن دلالة العام في جميع أفراده ظاهرة، والخاص نفي لحكم بعضها فيلزم بينهما التعارض، أما حالة تقييد المطلق فيختلف؛ لأن المطلق لا دلالة له على حكم المقيد بنفي ولا إثبات.

فإن الإيمان مثلاً في قوله: (أَعتِق رقبة) مسكوت عنه، فلا يكون إثباته بقوله: أَعتِق رقبة مؤمنة؛ منافياً لحكم الإطلاق من جهة المدلول، فيحمل المطلق على المقيد بكل حال، ويبعد عن باب النسخ.(٣)

وعلى كلٍّ، فالخلاف لا يؤثّر في دلالة حمل المطلق على المقيد في أن التقييد قد جعل دلالة اللفظ المطلق مراداً بها حالة وصف التقييد دون غيرها، وهذا يختلف عن

---

(١) «البحر المحيط»: ٣/ ٨، «شرح الإيجي على مختصر المنتهى»: ٢٣٦.
(٢) «تيسير التحرير» ١/ ٣٣١، «فواتح الرحموت»: ١/ ٣٨٥.
(٣) «البحر المحيط»: ٣/ ٩.

تخصيص العام؛ لأن التخصيص يقصر العام على بعض أفراده في حكم التخصيص، ويبقى باقي أفراد العام في حكم العام قبل تخصيصه.

وسبب ذلك أن عموم العام شمولي يصدق على جميع أفراده دفعة واحدة، فإن خصّ بعضهم بحكم يكون لما بقي من أفراده حكمه العام، أما المطلق فعمومه بدليّ فالمراد به فرد واحد، ولكن على سبيل الشيوع، فإذا وقع التقييد تعيّن المراد به، فلا تبقى له دلالة على ما عدا القيد.

ولأجل هذا الفرق بين التخصيص والتقييد خطّأ القرافي ما مثّل به بعض الأصوليين لتقييد المطلق بحديث ابن عمر: «في كلّ أربعين شاة شاة»[(١)]، ثم ورد بعد ذلك قوله ﷺ: «في الغنم السائمة الزكاة»[(٢)]، حيث جعل بعضهم الحديث الثاني مقيّداً للأول، وعدّه دليل من قصر الزكاة على السائم من الشياه.

والصحيح أن لفظ (كل أربعين شاة) عام وليس مطلقاً؛ لأن دلالته على جميع أفراده على سبيل الشمول، والمقصود تحقيق كل ما يصدق عليه، والمطلق إنما دلالته على واحد غير معيّن، ومقصود الحديث العموم في الشاة وليس الإطلاق.

وقد وقع القرافي نفسه في هذا الذي انتقده على بعض الأصوليين في كتابه «النفائس»[(٣)].

ومن قال بتخصيصه بالسائمة فقد أخطأ أيضاً؛ لأن حكم الخاص هو نفسه حكم العام، وذكر بعض اللفظ بنفس الحكم لا يعدّ تخصيصاً عند العلماء.

---

(١) أخرجه أبو داود (٢/ ٩٨) رقم (١٥٦٨)كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، والترمذي (٣/ ٨) رقم (٦٢١)كتاب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم، وقال: حديث حسن، وسأل عنه البخاري فقال: أرجو أن يكون محفوظاً.

(٢) لفظه في كتب السنة: (وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومئة شاة) أخرجه البخاري(٢/ ١١٨) كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، وأبو داود (٢/ ٩٦) في كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، والنسائي (٥/ ١٨) في كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم.

(٣) «نفائس الأصول» في شرح «المحصول»: ٥/ ٢١٦٤.

ومثله أيضاً حديث جابر رضي الله عنه أن النبيَّ ﷺ قال: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»(١)، وورد من حديث حذيفة رضي الله عنه: «وجعلت تربتها لنا طهوراً».(٢)

فجعل بعضهم الثاني مقيّداً للأول، فلا يجوز التيمم بغير التراب، وهذا لا يصحّ؛ فإن الأول عام، وليس مطلقاً، ولا يصحّ أيضاً تخصيصه به؛ لأنه من باب ذكر بعضه بحكمه العام، والتخصيص بذلك لا يجوز، وإنما يكون توجيه من قال بقصر الزكاة على السائمة، وقصر التيمم على التراب، بدلالة المفهوم(٣)، وفيه خلاف كما سبق.

سادساً: توصيف حمل المطلق على المقيد:

ذكر الأصوليون في حمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب وقوع اختلاف بين القائلين بحمل المطلق على المقيد في توصيف ذلك، على قولين:

الأول: أن حمل المطلق على المقيد هو من طريق اللغة دون حاجة إلى دليل من قياس أو غيره، وعبّر الأصوليون عن ذلك بأن حمل المطلق على المقيد من طريق اللغة، أي: بمقتضى اللغة وموجب اللفظ من غير نظر إلى قياس ودليل، ومن غير اشتراط جامع بينهما، فسواء وجد جامع بينهما أو لم يوجد، يجب حمل المطلق على المقيد.

والثاني: أن حمل المطلق على المقيد هو بطريق القياس، وليس بموجب اللغة، فإن وجد قياس صحيح وكان دليلاً يقتضي تقييده؛ بحيث يكون مستجمعاً شرائط الصحة، يستلزم الجمع بين المطلق والمقيد لعلّة جامعة بينهما مقتضية للإلحاق؛ فيثبت التقييد، كتخصيص العام بالقياس على محلّ التخصيص، ومثاله اشتراك الظهار والقتل في علّة خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرِّقّ؛ لتشوّف الشارع إليه.(٤)

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ٩٥) رقم (٤٣٨) أبواب المساجد، باب قول النبيّ ﷺ: جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، ومسلم (١/ ٣٧٠) رقم (٥٢١) كتاب المساجد ومواضع الصلاة.

(٢) أخرجه مسلم (١/ ٣٧١) في نفس الموضع السابق، والنسائي في الكبرى (٧/ ٢٦٠)، وابن حبان (٤/ ٥٩٥) رقم (١٦٩٧)، والدارقطني (١/ ٣٢٣).

(٣) «الفروق» للقرافي: ١/ ١٩١، ١٩٢.

(٤) «التقريب والإرشاد»: ١/ ٣١٠، «التبصرة»: ١٠٢، «البرهان»: ١/ ٢٨٨، «المنخول»: ٢٥٧، «العدة»: ٢/ ٦٣٩، «إيضاح المحصول» المازري: ٣٢٨، «المحصول» للرازي: ٣/ ٢١٨، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٨، =

وقد تناقل الأصوليون هذا الكلام، ولهذا أشرت إلى مراجع كثيرة في ذكر القولين، والأصل أن حمل المطلق على المقيد يجري مجرى تخصيص العموم، وتخصيص العموم لا ينحصر في اعتماده على قياس صحيح مستجمع لشرائطه، وكذلك حمل المطلق على المقيد يكون بمقتضى اللغة وموجب اللفظ، فيتحقق بالكتاب والسنة دون اشتراط قياس صحيح.

وإنما محلّ اختلاف الأصوليين في حمل المطلق على المقيد فمتّجه إلى هذه الصورة التي هي موضع البحث حيث يختلف السبب ويتّحد الحكم، ومجال هذا البيان باعتبار حمل المطلق على المقيد من باب الاعتماد على دليل شرعي، وليس محض اقتضاء اللغة؛ هو أن النصين قد تباينا في سبب الحكم، وذلك ما يستدعي سبباً من معاني الجمع بين النصين.

وقد أشار أبو الخطاب الكلوذاني لهذا البيان، حيث ذكر من حجج أصحاب القول بحمل المطلق على المقيد بمقتضى اللفظ، فقال: (احتجّ بأنّا نقول في الخبرين أحدهما عام والآخر خاص؛ يحمل العام على الخاص، كذلك في المطلق والمقيد، الجواب: أنه لا فرق بينهما؛ لأنّا نقول بذلك إذا وردا في حكم واحد، وأما إذا وردا في حكمين، فلا يخصّ العام الخاص).(١)

وقال الطوفي: (من أثبت حمل المطلق على المقيد نظر إلى اتحاد الحكم، ومن نفاه نظر إلى اختلاف السبب، وكلا النظرين ليس كافياً في مستند الحمل وعدمه).(٢)

وأرى أن الخلاف بين القولين ليس له أثر في واقع المسألة؛ لأن المسألة منضبطة

= «نهاية الوصول»: ٥/ ١٧٧٩، «الإبهاج»: ٢/ ٢٠٢،٢٠١، «نهاية السول»: ٢٢٤، «التمهيد» للإسنوي: ٤٢١، «البحر المحيط»: ٣/ ٩، ١٠، «كشف الأسرار»: ٢/ ٢٨٧، «تشنيف المسامع»: ٢/ ٢٥١، «شرح المحلي على جمع الجوامع»: ٢/ ٨٦، «تيسير التحرير»: ١/ ٣٣٣، «بيان المختصر»: ٢/ ٣٥٧، «شرح الإيجي على مختصر المنتهى»: ٢٥٥.

(١) «التمهيد» في أصول الفقه: ٢/ ١٨٦.

(٢) «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٦٤١.

بصورة اتحاد الحكم واختلاف السبب، فكلام الفريقين هو محض توصيف لحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة.

إلا في صورة ذكر أبو الحسين البصري وتبعه الرازي أنه يظهر فيها أثر الخلاف في تفريع المسألة، وذلك في حالة أن يأتي اللفظ مطلقاً في نصّ، ويأتي مقيّداً في موضوعين بقيدين متضادّين. وذلك كقضاء رمضان، جاء مطلقاً في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وجاء الصوم مقيّداً في موضعين آخرين بقيدين متعارضين، فجاء بقيد التفريق في صوم التمتع في قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وجاء مقيّداً بقيد التتابع في صوم كفارة الظهار في قوله عز وجل: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة: ٤]. وقالا: إن من يرى حمل المطلق على المقيد بطريق اللغة؛ يجري المطلق على إطلاقه؛ لأنه ليس تقييده بأحدهما أولى من تقييده بالآخر، ومن يرى حمل المطلق بطريق القياس يحمله على وفق ما يقتضيه.[(١)]

وبهذه الفائدة أجاب القرافي على أحد كبار الحنفية، حيث كان يقول: إن الشافعية نقضوا أصلهم، فإنهم يقولون يحمل المطلق على المقيد، وقد ورد قوله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم، فليغسله سبعاً»[(٢)]، وورد مقيّداً بلفظ« أولاهنّ بالتراب»[(٣)]، فلم يحملوا المطلق على المقيد.

قال: وناظرت جماعة منهم ولم يجدوا له جواباً، فأجابه القرافي: بأن المطلق إذا قيّد بقيدين متضادّين لم يحمل على أحدهما، وقد ورد الحديث أيضاً بلفظ «أُخراهنّ

(١) «المعتمد»: ١/ ٢٩٠، «المحصول»: ٣/ ٢٢٢.

(٢) أخرجه البخاري (١/ ٤٥) رقم (١٧٢)، كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان، ومسلم (١/ ٢٣٤) رقم (٢٧٩)، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، من حديث أبي هريرة، واللفظ للبخاري.

(٣) أخرجه مسلم (١/ ٢٣٤) في نفس الموضع السابق، والنسائي (١/ ١٧٧) رقم (٣٣٨)كتاب المياه، باب تعفير الإناء بالتراب من ولوغ الكلب فيه.

بالتراب»[(١)]، فسقط القيدان وبقي المطلق على إطلاقه، فلم يتركوا أصلهم.[(٢)]

ولكن الزركشي لم يسلّم لجواب القرافي، وقال: (وما ذكره القرافي ممنوع، لأنّا لا نسلّم البقاء على الإطلاق، بل يحمل عليهما على معنى التخيير ومنع إجزاء المتوسّط، فلا يجوز أن يكون التراب إلا في الأولى أو في الأخيرة دون ما سواهما؛ حملاً للمطلق على المقيدين المذكورين على طريق البدل).[(٣)]

المطلب الثاني: أقوال العلماء في حمل المطلق على المقيد إذا اتحد الحكم واختلف السبب:

يأتي بيان أقوال العلماء في حمل المطلق على المقيد إذا اتّحد الحكم واختلف السبب بذكر آراء المذاهب الأربعة في أربعة فروع:

الفرع الأول: مذهب المالكية:

نقل كثير من العلماء عن الإمام مالك رحمه الله تعالى القول بحمل المطلق على المقيد، فقد نصّ عليه المازري في «شرح البرهان»، قال: (فقال مالك والشافعي: لابدّ من مراعاة الإيمان في الرقبة في الظهار ردًّا لمطلق آية الظهار إلى مقيّد كفارة القتل).[(٤)]

وقال أبو العباس القرطبي: (فمالك والشافعي وعامتهم لا يجيزون في ذلك كلّه إلا مؤمنة؛ حملاً لمطلق هذه الكفارات على مقيّد كفارة القتل، وذهب الكوفيون إلى أن ذلك ليس شرطاً في هذه الكفارات، ومنعوا حمل المطلق على المقيد).[(٥)]

---

(١) لم أجده بلفظ (أخراهن بالتراب) إلا معطوفاً بلفظ (أولاهن أو أخراهن بالتراب) عند الترمذي (١/ ١٥١) رقم (٩١) أبواب الطهارة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في سؤر الكلب، ومسند الشافعي (١/ ٨) والبيهقي (١/ ٢٧٥)، وجاء بلفظ (وعفروه الثامنة في التراب) عند مسلم (١/ ٢٣٥) في الموضع السابق، وأبي داود(١/ ١٩) رقم (٧٤)كتاب الطهارة، باب الوضوء بسؤر الكلب، والنسائي (١/ ١٧٧) في الموضع السابق.

(٢) «نفائس الأصول» ٥/ ٢١٧٤، «الفروق»: ١/ ١٩٢، ١٩٢، «شرح تنقيح الفصول»: ٢٦٩.

(٣) «البحر المحيط»: ٣/ ١٦، ١٧ .

(٤) إيضاح «المحصول» للمازري: ٣٢٣.

(٥) «المفهم» لأبي العباس القرطبي: ٢/ ١٤٥.

وذكر القرافي أن مالكاً قد قال: (إن المطلق يحمل على المقيد في الظهار وغيره).[(١)]

ولكن ورد عن مالك ما يخالف ظاهره ما سبق، ففي الإطعام في كفارة اليمين قال: (سمعت أن إطعام الكفارات في الأيمان مُدّ بمُدّ النبيّ ﷺ لكلّ إنسان، فإن إطعام الظهار لا يكون إلا شبعاً، لأن إطعام الأيمان فيه شرط، ولا شرط في إطعام الظهار).[(٢)]

فكلامه فيه دلالة على عدم حمل المطلق على المقيد، وقد ذكر القاضي عبد الوهاب أن المذهب هو عدم حمل المطلق على المقيد، ونقله عنه القرافي فقد قال: (فالذي حكاه القاضي عبد الوهاب في كتاب «الإفادة» وكتاب «الملخص عن المذهب»: عدم الحمل إلا القليل من أصحابنا).[(٣)]

ولأجله نسب بعض المتأخّرين من المالكية إلى جمهورهم عدم حمل المطلق على المقيد، كما فعله الرهوني في «تحفة المسئول» فقال: (وقال أكثر أصحابنا والحنفية: لا يحمل أحدهما على الآخر).[(٤)]

وقال صاحب «نشر البنود»: (إذا اتحد اللفظان في واحد من السبب والحكم دون الآخر، فلا يحمل جلّ المالكية المطلق على المقيد).[(٥)]

وأرى أن توجيه هذا الاختلاف في المذهب هو أن المراد بعدم حمل المطلق على المقيد من جهة اللغة بموجب اللفظ، وإنما يكون حمل المطلق على المقيد بمقتضى الدليل الشرعي من القياس ونحوه.

ثم إن في كلام مالك الذي سبق ذكره في الإطعام في كفارة اليمين وعدم حمل كفارة الظهار عليها، ما يدلّ على أن عدم حمله هو من جهة اللغة، فهو لم يجعل لفظ الإطعام

---

(١) «شرح تنقيح الفصول»: ٢٦٧.
(٢) «المدونة»: ١/ ٥٩٢.
(٣) «شرح تنقيح الفصول»: ٢٦٧.
(٤) «تحفة المسئول»: ٣/ ٣٢٦.
(٥) «نشر البنود»: ١/ ٢٦٨.

في كفارة الظهار على إطلاقه، وإنما حمله على الأكثر، فأراد به الشبع؛ وذلك بمقتضى القياس.

قال ابن العربي: (ولم يجمل الله سبحانه وتعالى في كفارة اليمين، بل قال: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، وقد كان عندهم جنس ما يطعمون وقدره معلوماً، ووسط القدر مُدّ، وأطلق في كفارة الظهار فقال: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤]، فحمل على الأكثر، وهذه سبيل مهيع، ولم يرد مطلق ذلك إلى مقيده، ولا عامّه إلى خاصّه، ولا مجمله إلى مفسّره).(١)

وذكر في «المسودة» أن القاضي عبد الوهاب قال: (قد روي عن مالك ما يحتمل أن يكون أراد أن المطلق يتقيد بنفس المقيد، ويحتمل أن يرد إليه قياساً، وذكر أن الصحيح عند أصحابه أنه يحمل عليه قياساً).(٢)

وهذا القول من حمل المطلق على المقيد بمقتضى القياس ونحوه، هو ما عليه جمهور المالكية، قال القاضي الباقلاني: (كثير من أصحاب مالك والشافعي: إن المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده إلا أن يدلّ القياس على تقييده؛ فيلحق بالمقيد قياساً لا من ناحية وجوب حمل المطلق على المقيد لموضع التقييد).(٣)

---

(١) «أحكام القرآن» لابن العربي: ٢/ ١٥٨.

(٢) «المسودة»: ١٣٠، يبدو أن فيما نسب من نقل القاضي عبد الوهاب عن المذهب اضطراب، فما ذكره القرافي أن المذهب عدم حمل المطلق على المقيد، وما ذكره ابن تيمية عنه أن الراجح حمل المطلق على المقيد بدليل، وظهر هذا الاضطراب في نقل الزركشي لحكاية القاضي عبد الوهاب قول المذهب، فذكر القول بحمل المطلق على المقيد بمقتضى اللغة وقال: (وحكاه القاضي عبد الوهاب عن جمهور أصحابهم)، وذكر القول بحمل المطلق على المقيد بدليل، ثم قال: (ونقله القاضي عبد الوهاب عن الجمهور من المالكية وغيرهم)، وذكر القول بأنه لا يحمل عليه أصلاً لا من جهة القياس ولا من جهة اللفظ، وهو مذهب الحنفية، وقال: (حكاه القاضي عبد الوهاب في «الملخص» عن أكثر المالكية) «البحر المحيط»: ٣/ ١١، ١٢، ولا أدري هل هذا الاضطراب وقع من النقل عن القاضي عبد الوهاب، أم في كلام القاضي نفسه.

(٣) «التقريب والإرشاد»: ١/ ٣١٠.

وقال الباجي: (فإن تعلّقا بسببين مختلفين، نحو أن يقيد الرقبة في القتل بالإيمان، ويطلقها في الظهار، فإنه لا يحمل المطلق على المقيد عند أكثر أصحابنا إلا بدليل يقتضي ذلك، وقال بعض أصحابنا وأصحاب الشافعي: يحمل المطلق على المقيد من جهة وضع اللغة).(١)

وقال ابن العربي: (ومنهم من قال: يكون كل واحد منهما على إطلاقه وتقييده حتى يدل الدليل على إلحاق أحدهما بالآخر، وهو أظهر قول المالكية).(٢)

وقال أبو عبد الله التلمساني: (إن اختلف السبب واتحد الحكم، فإنه يحمل المطلق على المقيد عندنا بجامع، وقيل: وبغير جامع، ولا يحمل إن لم يكن جامع).(٣)

وذكر في «المسودة» أن هذا هو ما حكاه القاضي عبد الوهاب، وقد نسبه للمالكية ابن مفلح وابن اللحام وابن قاضي الجبل.(٤)(٥)

وهو مفهوم من قول الزركشي: (وذهب المعظم إلى أنه يحمل المطلق على المقيد، ثم اختلفوا هل يحمل بموجب اللفظ ولا يتوقّف على جامع، أم لا بدَّ من دليل من قياس أو غيره).(٦)

وأما من ظنّ أن جمهور المالكية وفاق قول الحنفية بمنع حمل المطلق على المقيد مطلقاً بمقتضى اللغة أو القياس؛ فلم يلتفت إلى التفريق بين الحمل بمقتضى اللغة وبمقتضى القياس.

---

(١) «الإشارة» للباجي: ٢١٧.

(٢) «المحصول» لابن العربي: ١٠٨.

(٣) «مفتاح الوصول»: ٧٩.

(٤) هو أحمد بن الحسن بن عبد الله بن أبي عمر المقدسي الحنبلي، من تلامذة ابن تيمية وكان متقناً عالماً بالحديث وعلله والنحو والفقه والأصلين والمنطق وغير ذلك. له كتاب "الفائق" في الفقه، وكتاب في «أصول الفقه» لم يتمه، وكتب أخرى توفي سنة ٧٧١هـ. انظر: ذيل «طبقات الحنابلة» ٢/ ٤٥٣.

(٥) «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ٩٩٣، «القواعد» لابن اللحام: ٢٨٣، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٤٠٢.

(٦) «تشنيف المسامع»: ٢/ ٢٥١.

الفرع الثاني: مذهب الشافعية:

لا خلاف في أن مذهب الشافعي رحمه الله هو حمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب، ولكن جرى الخلاف بين الشافعية في تأويل مذهبه.

فبعضهم أن حمله للمطلق على المقيد في هذه الصورة بمقتضى اللغة وموجب اللفظ.

ونقل الزركشي عن الماوردي والروياني: أنه ظاهر مذهب الشافعي(١)، وكذا عن سليم الرازي(٢)، ولكن الإسنوي في نقله عن الروياني جعل كلامه أن مذهب الشافعي هو حمل المطلق على المقيد دون تأويله بمقتضى اللغة، وأن تأويله بمقتضى اللغة أحد وجهين لأصحابه.(٣) وقد رجعت لكلام الماوردي في «الحاوي» وكلام الروياني في «بحر المذهب» فوجدت ما قاله الإسنوي في هذا الموضع هو الصواب.

ونصّ كلام الماوردي: (فالظاهر من مذهب الشافعي أنه يجب حمل المطلق على المقيد من جنسه ما لم يقم دليل على حمله على إطلاقه، كما حمل الشهادة في الديون والعقود بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] على الشهادة المقيدة في الرجعة بقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، فصارت العدالة شرطاً في كل شهادة، ولاعتقاد الشافعي لهذا المذهب حمل إطلاق العتق في كفارة الأيمان والظهار على العتق المقيد بالإيمان في كفارة القتل، وجعل الإيمان شرطاً في عتق جميع الكفارات).(٤) ثم قال بعد فصلٍ من الكلام: (فإذا ثبت حمل المطلق على المقيد، فقد اختلف أصحابنا هل وجب حمله عليه من طريق اللغة، أو من طريق الشرع؟، على وجهين: أحدهما: وجب حمله عليه من طريق اللغة؛ لأنه في لسان العرب موضوع لهذا، والوجه الثاني: أنه وجب حمله على المقيد بالشرع

(١) «البحر المحيط»: ٣/ ٩، «تشنيف المسامع»: ٢/ ٢٥١.

(٢) «البحر المحيط»: ٣/ ١٠.

(٣) «التمهيد» للإسنوي: ٤٢١.

(٤) «الحاوي» للماوردي: ١٦/ ٦٥.

المستقرّ على استنباط المعاني؛ لأن الأحكام لا تؤخذ إلا شرعاً من نصّ أو قياس).[(١)]

وكلام الروياني هو نصّ كلام الماوردي وإن لم ينسبه إليه.[(٢)] ولكن الماوردي في موضع آخر من كتابه «الحاوي» صرّح بأن الشافعي يحمل المطلق على المقيد بمقتضى اللغة، وأن هذا ما عليه أصحابه، فقد قال: قوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المجادلة: ٣] فاستدلّ الشافعي فيها بأن لسان العرب وعرف خطابهم يقتضي حمل المطلق على المقيد إذا كان من جنسه، فحمل عرف الشرع على مقتضى لسانهم. وقد قيد الله تعالى كفارة القتل بالإيمان، والمطلق كفارة الظهار، فوجب أن يحمل مطلقها على ما قيد من كفارة القتل، كما قيد الشهادة بالعدالة كقوله: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [الطلاق: ٢]، وأطلقها في قوله: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فحمل منه المطلق على المقيد في اشتراط العدالة كذلك الكفارة.

فذهب أكثر أصحاب الشافعي إلى موافقته في حمل المطلق على المقيد بعرف اللسان إذا جمع شرطين: أحدهما: أن يكون الحكم في الموضعين واحداً، وإن كان مختلفاً لم يحمل، والثاني: أن لا يكون للمطلق إلا أصل واحد).[(٣)]

ثم قال بعد مسافة: (وخالف أبو علي بن أبي هريرة الشافعيَّ وسائر أصحابه فقال: أحمل المطلق على المقيد من طريق المعنى لا بموجب اللسان ومقتضى اللغة، وهذا لقلّة معرفته بلسان العرب وموضوع كلامهم).[(٤)]

وبهذا يكون الزركشي قد رجع لهذا النقل أيضاً، وهو يدل على اتساع اطّلاعه ودقّة تتبّعه، جزاه الله خيراً، ولهذا رجّح أن الأظهر بقول الشافعي هو حمل المطلق على المقيد بمقتضى اللغة، وردّ على الآمدي وابن السبكي حيث جعلا ظاهر مذهبه غير هذا، فقال: (أصحاب الشافعي إنما نقلوا عنه الأول، وهم أعرف من الآمدي بذلك).[(٥)]

---

(١) «الحاوي»: ١٦/ ٦٦.

(٢) «بحر المذهب»: ١١/ ١٨٠.

(٣) «الحاوي»: ١٠/ ٤٦٢.

(٤) «الحاوي»: ١٠/ ٤٦٢.

(٥) «البحر المحيط»: ٣/ ١٠، «تشنيف المسامع»: ٢/ ٢٥١.

غير أن كثيراً من الأصوليين ينسبون لأكثر الشافعية حمل المطلق على المقيد بغير مقتضى اللغة وينسبون القول بمقتضى اللغة لبعضهم.[(١)]

واعتبر الإيجي وأبو الثناء الأصفهاني القول بحمل المطلق على المقيد بمقتضى اللغة شذوذاً في النقل عن الشافعي[(٢)]، ولعلّهما لم يطّلعا على ما اطّلع عليه الزركشي.

والتأويل الثاني لكلام الشافعي هو أن حمل المطلق على المقيد يعتمد على دليل من قياس أو غيره، وقد نسبه الغزالي إلى الشافعي[(٣)]، وكذلك ابن السبكي[(٤)]، وعدّه الآمدي الأظهر من مذهب الشافعي.[(٥)]

وقال الزركشي: (عليه جماعة كثيرون من أصحابنا).، وعدّ منهم القفّال وابن فورك وأبا إسحاق الإسفراييني والقاضي أبا الطيب والشيخ أبا إسحاق وإمام الحرمين وابن القشيري والغزالي وابن برهان وابن السمعاني، وقال: (ونقله الأستاذ أبو منصور عن ابن سريج).[(٦)]

وأرى أن هذا القول هو الأظهر من مذهب الإمام الشافعي، فقد قال رحمه الله في كتابه «الأمّ»: (فإذا وجبت كفارة الظهار على الرجل وهو واجد لرقبة أو ثمنها، لم يجزه فيها إلا تحرير رقبة، ولا تجزئه رقبة على غير دين الإسلام؛ لأن الله عز وجل يقول في القتل: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [النساء: ٩٢].

وكان شرط الله تعالى في رقبة القتل إذا كانت كفارة كالدليل، والله تعالى أعلم على أن لا يجزئ رقبة في الكفارة إلا مؤمنة، كما شرط الله سبحانه وتعالى العدل في الشهادة في موضعين، وأطلق الشهود في ثلاثة مواضع، فلما كانت شهادة كلّها اكتفينا بشرط الله

---

(١) «المحصول» للرازي: ٣/ ٢١٨، «الإبهاج»: ٢/ ٢٠١.

(٢) «بيان المختصر»: ٢/ ٣٥٧، «شرح الإيجي على مختصر المنتهى»: ٢٣٧.

(٣) «المستصفى»: ٢٦٢.

(٤) «جمع الجوامع بشرح تشنيف المسامع»: ٢/ ٢٥٠.

(٥) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٨.

(٦) «البحر المحيط»: ٣/ ١١.

عز وجل فيما شرط فيه، واستدللنا على أن ما أطلق من الشهادات - إن شاء الله - على مثل معنى ما شرط، وإنما ردّ الله عز وجل أموال المسلمين على المسلمين لا على المشركين.

فمن أعتق في ظهار غير مؤمنة، فلا يجزئه، وعليه أن يعود فيعتق مؤمنة). [١]

فأشار رحمه الله أن شرط الإسلام في آية القتل الدليل الذي بني عليه حمل المطلق على المقيد، كما ذكر أن حمل المطلق على المقيد في الشهادة كان بالاستدلال، فيكون حمل المطلق على المقيد قائماً على دليل معتمداً على النظر والاستدلال بمعاني الشرع.

ونقل الزركشي عن كتاب «مناقب الشافعي» لابن أبي حاتم أن يونس بن عبد الأعلى[٢] قال: (سمعت الشافعي يقول: وأشهدوا إذا تبايعتم مطلقاً، ولكن المطلق يقاس على المنصوص في مثل هذا، فلا يجوز إلا العدل). [٣]

وقوله ظاهر في أن حمل المطلق على المقيد بالقياس.

وأما ردّ الزركشي كلام الآمدي بأن اعتبار القول بحمل المطلق على المقيد قياساً، الأظهر من مذهب الشافعي بأن أصحاب الشافعي أعلم بمذهبه منه، فالجواب: أنه قد نسب ذلك للشافعي قبل الآمدي الغزالي، وعلمه بمذهب الشافعي لا يدفع.

وقد نسب الماوردي وتبعه الروياني لبعض الشافعية القول بأن حمل المطلق على المقيد موقوف على الدليل، فإن قام الدليل على تقييده قيد، وإن لم يقم الدليل صار كالذي لم يرد فيه نصّ، فيعدل عنه إلى غيره من الأدلة.

وقد عقّب عليه الماوردي بأنه أفسد المذاهب؛ لأن النصوص المحتملة يكون الاجتهاد فيها عائداً إليها، ولا يعدل إلى غيره. [٤]

---

(١) «الأم»: ٥/ ٢٩٨.

(٢) هو أبو موسى يونس بن عبد الأعلى بن موسى المصري، أحد حفاظ الحديث، إمام في القراءات، وصف بأنه من أركان الإسلام، ومن صلاحه كان يستسقى بدعائه، توفي (٢٦٤هـ). انظر: تهذيب التهذيب١١/ ٤٤٠.

(٣) «البحر المحيط»: ٣/ ١٠.

(٤) «الحاوي»: ١٦/ ٦٦، «بحر المذهب»: ١١/ ١٨٠، «البحر المحيط»: ٣/ ١١.

واختار الماوردي الشافعي أنه يعتبر أغلظ حكمي المطلق والمقيد، فإن كان حكم المطلق أغلظ حمل على إطلاقه ولم يقيد إلا بدليل، وإن كان حكم المقيد أغلظ حمل المطلق على المقيد ولم يحمل على إطلاقه إلا بدليل؛ لأن التغليظ إلزام، وما تضمنه الإلزام لم يسقط التزامه بالاحتمال، وهذا يعدّ قولاً آخر في المسألة.(١)

وقد ضعفه الشوكاني وقال: (هو أبعدها من الصواب).(٢)

الفرع الثالث: مذهب الحنابلة:

نقل الحنابلة عن الإمام أحمد روايتين في حمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب:

الأولى: يحمل المطلق على المقيد، وذلك لأنه قال في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، مع قوله سبحانه: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] لم يذكر عدلاً، ولا يجوز إلا عدل، كذلك يكونونان مسلمين(٣)، ونقل ابن عقيل قوله: (أحبّ إليّ أن يعتق في الظهار مسلمة).(٤)

واختلفوا في توجيه الرواية؛ فبعضهم أنه يحمل عليه لغة، قالوا: وعليه يدل كلامه، واختار ذلك أبو يعلى، وبعضهم على أنه يحمل عليه بمقتضى الدليل الشرعي، قال في «المسودة»: (وليس في كلام أحمد الذى ذكره دليل عليها، نعم هي تتخرّج على تخصيص العموم بالقياس).(٥)

وقال ابن مفلح: (واختاره أكثر أصحابنا).(٦)

والرواية الثانية: أنه لا يحمل المطلق على المقيد، ويعمل المطلق بإطلاقه.

---

(١) «الحاوي»: ١٦/ ١٢٧، «البحر المحيط»: ٣/ ١٢.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٢/ ٨.

(٣) «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٦٣٨، «الواضح» لابن عقيل: ٣/ ٤٤٦، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٢/ ١٨١.

(٤) «الواضح» لابن عقيل: ٣/ ٤٤٦.

(٥) «المسودة»: ١٤٥، «القواعد» لابن اللحام: ٢٨٣.

(٦) «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ٩٩٢، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٤٠٣.

قال القاضي أبو يعلى: (أومأ إليه أحمد ﷺ في رواية أبي الحارث فقال: التيمم ضربة للوجه والكفين، فقيل له: أليس التيمم بدلاً من الوضوء، والوضوء إلى المرفقين؟ فقال: إنما قال الله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [النساء: ٤٣]، ولم يقل: إلى المرفقين، وقال في الوضوء: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، وقال: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فمن أين تقطع يد السارق؟ مِن الكفّ.

وظاهر هذا: أنه لم يُبْنَ المطلق في التيمم على المقيّد في الوضوء، وحمله على إطلاقه)[١]، واختاره أبو إسحاق بن شاقلا.[٢]

وأرى أن هذه الرواية ليست في محلّ الصورة التي يجري عليها الخلاف، فهذا الموضع مما قد اختلف حكمه واتّحد سببه، وقد سبق أن بعض الأصوليين جعل الاستشهاد بهذا من محلّ المسألة وبيان خطأ ذلك، فلو لم يكن للحنابلة في نسبتهم للإمام أحمد سوى هذه الرواية، فلا تكون صادقة على محلّ النزاع الذي بصدده البحث، ويكون قول أحمد هو حمل المطلق على المقيد رواية واحدة.

الفرع الرابع: مذهب الحنفية:

لا خلاف بين الأصوليين أن مذهب الحنفية عدم حمل المطلق على المقيد إذا اتّحد الحكم واختلف السبب[٣]، وقد نصّت عليه كتب الحنفية، فذكره الجصّاص والبزدوي والسرخسي وصدر الشريعة وابن الهمام وغيرهم.[٤]

---

(١) «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٦٣٨، ٦٣٩، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٢/ ١٨٠.

(٢) «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٦٣٩، «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ٩٩٣، «القواعد» لابن اللحام: ٢٨٣.

(٣) جاء في كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري: (وقد ذهب قوم من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يقيد المطلق منهما بالإيمان أصلاً) (١/ ٢٨٩)، ط: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣، تحقيق: خليل الميس، وهو خطأ ولا شك، ووجدت نفس الخطأ في طبعة دمشق بتحقيق: محمد حميد الله، ط١: (١/ ٣١٣)، والصواب (لا يقيد المطلق منهما بالإيمان أصلاً)، وسياق الجملة نفسه جليّ في بيان الخطأ، يدلّ عليه أن المؤلفّ ختمها بقوله: أصلاً، ثم قال: (وقال جُلّ أصحاب الشافعي بل يقيد المطلق منهما) فذكر قول جُلّ أصحاب الشافعي مبدوءاً بـ«بل» دليل واضح آخر.

(٤) «الفصول في الأصول»: ١/ ٢٢٣، «أصول البزدوي بشرح كشف الأسرار»: ٢/ ٢٨٧، «أصول السرخسي»: ١/ ٢٦٧، ٢٦٨، «التوضيح في حلّ غوامض التنقيح»: ١/ ١١٨، «التحرير بشرح تيسير التحرير»: ١/ ٣٣٣، «بذل النظر»: ٢٦٣، «فواتح الرحموت»: ١/ ٣٨٦، «مرآة الوصول»: ١٨١، «شرح المنار» لابن ملك: ١٨٥.

وكذلك نصّت عليه كتب الأصول لغير الحنفية، فذكره من المالكية الباجي والمازري والقرافي وغيرهم[(١)]، ومن الشافعية أبو إسحاق والجويني والغزالي وابن برهان والآمدي والرازي وغيرهم[(٢)]، ومن الحنابلة أبو يعلى وأبو الخطاب وابن عقيل وابن قدامة،وغيرهم.[(٣)]

ولهذا منع الحنفية حمل الرقبة المطلقة في كفارة الظهار على الرقبة المقيدة بالإيمان في كفارة القتل، ولم يجعلوا الإيمان شرطاً في كفارة الظهار، وذهبوا إلى أن الرقبة الكافرة تجزئ.[(٤)]

خلاصة الأقوال:

يتضح مما سبق أن الخلاف ثابت في مسألة حمل المطلق على المقيد إذا اتّحد الحكم واختلف السبب، فجمهور العلماء المالكية والشافعية والحنابلة على حمل المطلق على المقيد، وقد عبّر عن ذلك الزركشي بقوله: (وذهب المعظم إلى أنه يحمل المطلق على المقيد).[(٥)]

واختلفوا في توجيه ذلك فبعضهم أنه بمقتضى اللغة، اعتبره بعض الشافعية مذهب الشافعي، ونسبه بعض الأصوليين لمالك ورواية عن أحمد، وبه قال بعض المالكية وبعض الشافعية وبعض الحنابلة، واعتبر أكثرهم حمل المطلق على المقيد بدليل من قياس أو غيره، وعدّه بعض الشافعية مذهب الشافعي، وهو رواية عن أحمد، وهو قول جمهور المالكية وجمهور الشافعية وجمهور الحنابلة.

---

(١) «الإشارة» للباجي: ٢١٧، «إيضاح المحصول» للمازري: ٣٢٣، «شرح تنقيح الفصول»: ٢٦٦.

(٢) «التبصرة»: ٢١٦، «البرهان»: ١/ ٢٨٩، «المستصفى»: ٢٦٢، «المنخول»: ٢٥٥، «الوصول» لابن برهان: ١/ ٢٨٦، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٨، «المحصول» للرازي: ٣/ ٢١٨،نهاية الوصول للصفي الهندي: ٥/ ١٧٨٠، «الإبهاج» لابن السبكي: ١/ ٢٠٢، «التمهيد» للإسنوي: ٤٢١، «البحر المحيط»: ٣/ ١٢.

(٣) «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٦٣٩، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٢/ ١٨٠، «الواضح» لابن عقيل: ٣/ ٤٤٦، «روضة الناظر» لابن قدامة: ٢٦٠، «المسودة»: ١٣٠، «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ٩٩٣، «القواعد» لابن اللحام: ٢٨٣، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٤٠٣.

(٤) «المبسوط» للسرخسي: ٧/ ٢.

(٥) «تشنيف المسامع»: ٢/ ٢٥١.

وذهب الحنفية إلى عدم حمل المطلق على المقيد إذا اتّحد الحكم واختلف السبب، وعدّه بعض الحنابلة رواية عن أحمد، وفيه نظر كما سبق بيانه.

وفي مسألة اتحاد الحكم والسبب ووقوع الإطلاق والتقييد على السبب؛ فمذهب الجمهور هو حمل المطلق على المقيد، ومذهب الحنفية عدم حمل المطلق على المقيد إلا عند التعارض بين الحالتين.

المطلب الثالث: تأصيل اختلاف الحنفية والجمهور في المسألة:

يتناول هذا المطلب شروط حمل المطلق على المقيد إذا اتّحد الحكم واختلف السبب عند جمهور العلماء، وأصول مخالفة الحنفية للجمهور في المسألة، وتعليقي عليها، وذلك في ثلاثة فروع:

الفرع الأول: شروط حمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب عند الجمهور:

قبل الكلام عن مردّ اختلاف الحنفية مع الجمهور في المسألة، يجدر الإشارة إلى أن بعض العلماء أمدّ المسألة عند الجمهور بتوضيح، حيث أثبت جمعاً من القيود يلزم وجودها ليتحقق القول بحمل المطلق على المقيد، وقد جمع الزركشي هذه الشروط، ولم أجد أحداً سبقه إلى هذا الجهد، ونقلها عنه الشوكاني، وهذه الشروط هي:

الشرط الأول: أن يقع القيد على الصفات، وتكون الذات في موضوعي النصين واحدة، فأما إن كان القيد بزيادة في أصل الحكم، فلا يحمل أحدهما على الآخر.

ففي كفارة القتل لم يذكر الإطعام، فلا يحمل على كفارة الظهار حيث يذكر الإطعام؛ لأن هذا إثبات لحكم وليس لصفة، وفي التيمم لم يذكر إلا غسل عضوين، فلا يحمل على الوضوء حيث ذكر غسل أربعة أعضاء، وقد ذكر الشوكاني فيه الإجماع.(١)

ولكن ذكر ابن اللحام الحنبلي حكاية الحنابلة رواية عن أحمد في وجوب الإطعام في كفارة القتل، واعتمد عليها في القول بحمل المطلق على المقيد في الأصل كما في

---

(١) «إرشاد الفحول»: ٢/ ٩.

الصفة، وقد نقله الزركشي عن ابن خيران[١] من الشافعية.[٢]

الشرط الثاني: أن لا يكون المطلق دائراً بين قيدين متضادّين، بل يكون له أصل واحد، فإن تعدّدت قيود الإطلاق، فإن وجد دليل لحمله على أحدها، حمل عليه، وإن انتفى الدليل كان حمله على أحدها بالتخيير.

ومثّل الماوردي له بالصيام في كفارة اليمين جاء مطلقاً، وورد وجوب الصيام متتابعاً في كفارة الظهار ومتفرّقاً في صوم التمتع، فكان دائراً بين قيدين: أحدهما يوجب التتابع، وهو صوم الظهار، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة: ٤]، والآخر يوجب التفرقة، وهو صوم التمتع في قوله: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وليس حمله على أحدهما أولى من حمله على الآخر، فيكون مخيرا بين التتابع فيه والتفريق، كقضاء رمضان لما أطلق وهو بين هذين القيدين حمل على إطلاقه.

فإن كان القياس بتغليب أحد القيدين، حمل عليه عند من يرى حمل المطلق على المقيد بطريق القياس، ومن يرى أنه بطريق اللغة لا يقيده بأحدهما.

ومثاله أيضاً ورود غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً إحداهن بالتراب بإطلاق في رواية، وفي روايتين مقيداً، في إحداهما بأولاهنّ، وفي الأخرى بأخراهنّ، فعند الشافعية يكون بالتخيير، وقد سبق ذكر هذا المثال.[٣]

الشرط الثالث: أن يكون المطلق والمقيد في باب الإثبات، وأما إن كانا من باب النفي أو النهي، فنقل أبو الحسين البصري والآمدي وابن الحاجب الاتفاق على عدم حمل المطلق على المقيد.

ومثّل له ابن دقيق بحديث النهي عن مسّ الذكر باليمين حيث ورد في حديث أبي

---

(١) هو أبو علي الحسين بن صالح بن خيران البغدادي، الإمام شيخ الشافعية، عرض عليه القضاء فلم يتقلده، توفي سنة (٣٢٠ هـ). «سير أعلام النبلاء»: ١٥/ ٥٨.

(٢) «البحر المحيط»: ٣/ ١٥، «القواعد والفوائد الأصولية»: ٢٨٤.

(٣) «البحر المحيط»: ٣/ ١٥-١٧، «إرشاد الفحول»: ٢/ ٩.

قتادة: «أن النبيَّ ﷺ نهى أن يتنفس في الإناء، وأن يمسّ ذكره بيمينه، وأن يستطيب بيمينه»(١)، وجاء مقيداً بحالة البول فقد ورد في رواية: «إذا بال أحدكم، فلا يأخذنّ ذكره بيمينه».(٢)

فالأولى مطلقة، والثانية مقيدة، فلا يحمل المطلق على المقيد؛ لأن فيه إخلال بمقتضى اللفظ المطلق مع تناول النهي له، وذلك غير سائغ، ويكون تقييده بحالة البول تنبيهاً على رواية الإطلاق؛ لأنه إذا كان النهي عن المسّ باليمين حالة الاستنجاء مع مظنّة الحاجة إليها، فغيره من الحالات أولى.(٣)

الشرط الرابع: أن لا يكون النَّصّان في جانب الإباحة، وقد ذكره ابن دقيق العيد وعلّله بأن المطلق لا يحمل على المقيد في جانب الإباحة؛ إذ لا تعارض بينهما وفي المطلق زيادة، فإن أخذ بالزائد كان أولى إذ لا معارضة بين إباحة المقيد وإباحة ما زاد عليه، وذكره المجد ابن تيمية الحنبلي، وصاحب «مسلم الثبوت» من الحنفية.(٤)

الشرط الخامس: أن لا يمكن الجمع بين المطلق والمقيد، فإن أمكن؛ تعيّن إعمالهما؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، وهو نفس الشرط الذي اعتمده الحنفية في حمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم والسبب وجريان الإطلاق والتقييد على السبب.(٥)

الشرط السادس: أن لا يذكر مع القيد قدر زائد يمكن أن يكون القيد لأجل ذلك القدر الزائد، فلا يحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة قطعاً.(٦)

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ٤٢) رقم (١٥٣) كتاب الوضوء، باب النهي عن الاستنجاء باليمين، ومسلم (١/ ٢٢٥) رقم (٢٦٧) كتاب الطهارة، باب النهي عن الاستنجاء باليمين، واللفظ لمسلم.

(٢) أخرجه البخاري (١/ ٤٢) رقم (١٥٤) كتاب الوضوء، باب: لا يمسك ذكره بيمينه إذا بال، ومسلم (١/ ٢٥٥) في الموضع السابق، واللفظ للبخاري.

(٣) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧، «مختصر المنتهى بشرح ابن الحاجب»: ٣/ ٣٧١، «شرح عمدة الأحكام»: ٤٥، «البحر المحيط»: ٣/ ١٩، ٢٠.

(٤) «شرح عمدة الأحكام»: ٣٠١، «البحر المحيط»: ٣/ ٢٠، «المسودة»: ١٤٦، «فواتح الرحموت»: ١/ ٣٨٦.

(٥) «البحر المحيط»: ٣/ ٢١، «إرشاد الفحول»: ٢/ ١٠.

(٦) نفس المرجعين السابقين.

الشرط السابع: أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد، وهذا الشرط يجري على مذهب من يرى حمل المطلق على المقيد بطريق القياس، وكذلك بطريق اللغة؛ لأن الفرق بينهما في اشتراط الدليل ليحمل المطلق على المقيد، أما إن وجد الدليل المانع لحمل المطلق على المقيد فيمتنع اتفاقاً.

مثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩]، فلم تحمل المتوفى عنها زوجها بالمطلقة في قيد المسّ لإثبات العدّة لما ثبت من بقاء الزوجية بعد الوفاة، فيجوز تغسيل زوجها وترثه، فلا تلحق بالمطلقة في قيد المسّ.(١)

الشرط الثامن: يضاف إلى الشروط السبعة التي جمعها الزركشي شرط ثامن ذكره ابن تيمية؛ وهو أن يكون اللفظ المقيد صالحاً للإطلاق وللتقييد، فقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] يصلح لفظ الرقبة أن يراد بها عموم الرقاب، ويراد بها المؤمنة المقيد به اللفظ في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]؛ لأن الرقبة تدل على المؤمنة وزيادة، فإن تخلّف الشرط لم يحمل المطلق على المقيد.(٢)

الفرع الثاني: أصول مرجعية الخلاف بين الحنفية والجمهور في حمل المطلق على المقيد:

يرجع الخلاف في هذه المسألة بين الحنفية وجمهور الأصوليين إلى أصلين يعتمدهما الحنفية، وعليهما يقوم صلب المسألة، ويرتفع عمادها عليهما عندهم، ويأتي ذكرهما.

الأصل الأول: الزيادة على النص نَسْخ:

يعتمد الحنفية في عدم حمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب

---

(١) «البحر المحيط»: ٣/ ٢٢، «إرشاد الفحول»: ٢/ ١٠.

(٢) «العمدة في شرح مناسك الحج والعمرة» لابن تيمية: ٢/ ٣٠.

على أصل عندهم، وهو أن الزيادة على النص نَسْخ، وهذا الأصل أحد مسائل هذا البحث، وقد سبق بحثها بحمد الله في الفصل الأول من هذا الباب.

وقد نصّ كثير من الأصوليين على اعتماد مسألة خلاف الحنفية مع الجمهور في حمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب على مسألة الزيادة على النص، فمنهم الباقلاني وأبو الحسين البصري والجويني والشيرازي والغزالي والمازري وابن العربي وابن قدامة وابن السبكي والزركشي وغيرهم.(١)

وأما كون حمل المطلق على المقيد من باب الزيادة على النص؛ فلأنّ النص المطلق يدل على تمام الإجزاء، فإذا جاء التقييد فإنه يكون زيادة ورفعاً لمقتضى الإجزاء.

فقوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المجادلة: ٣] يدل على إجزاء التكفير بعتق الرقبة دون ذكر الإيمان، فإذا قيّدت في الآية الأخرى بشرط الإيمان؛ كان فيه زيادة على ما يقتضيه الواجب باللفظ المطلق من قصد استيفائه بالنص في الآية الأولى، فيكون زيادة محضة، ولا تجوز الزيادة على النص بالقياس؛ لأن منع الإجزاء الذي جاءت به الثانية هو تبديل لحكم الأولى، وهو حقيقة النسخ.

وقد أجاب الجمهور على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: أن حمل المطلق على المقيد لا يعدّ زيادة على النص، وإنما هو نقصان من النص، وذلك لأن النص المطلق قد أوجب شيئاً مطلقاً يصلح للدلالة في المعنى على أفراد كثيرة، فإذا جاء التقييد فقد خرج به أفراد من المعنى المطلق، وضيّق الواجب في فرد معيّن، وذلك حقيقة النقصان.

فقوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المجادلة: ٣] يقتضي جواز كل رقبة، مؤمنة كانت أو كافرة، فإذا قلنا: إن الكافرة لا تجزي، فقد أخرجنا من اللفظ بعض ما تناوله، وذلك نقصان.(٢)

(١) «التقريب والإرشاد»: ٣/ ٣١٠، «المعتمد»: ١/ ٢٨٩، «البرهان» ١/ ٢٩٠، ٢٨٩، «التبصرة»: ٢١٦، «المنخول»: ٢٥٦، «إيضاح المحصول» للمازري: ٣٢٦، ٣٢٧، «المحصول» لابن العربي: ١/ ٩٠، «شرح مختصر الروضة» ٢/ ٦٣٧، «رفع الحاجب»: ٣/ ٣٧٣، ٣٧٤، «البحر المحيط»: ٣/ ١٣.

(٢) «التقريب والإرشاد»: ٣/ ٣١٠، «التبصرة» للشيرازي: ٢١٦، «إيضاح المحصول» للمازري: ٣٢٦، ٣٢٧.

الوجه الثاني: أن التقييد يعدّ صورة للتخصيص، وتخصيص العموم ليس زيادة على اللفظ، بل نقص فيه، وقد أورد ابن السمعاني وتبعه ابن السبكي اعتراضاً للمخالف مفاده: أن المطلق لفظ خاص، فلفظ (رقبة) اسم لفرد، فيلزم منه عدم العموم، وأجاب: بأنه وإن كان اسم فرد، فهذا في صورته - وأرى أنه لو قال: في ذاته، لكان أولى - ولا يمنع ذلك أن يدخله العموم في أوصافه، وآية صحة ذلك أنه يجري معه الاستثناء، فيقال: أعتق رقبة إلا أن تكون كافرة، والاستثناء كما هو مقرّر معيار العموم.

والتخصيص كما ذكره ابن السمعاني على وجهين: أحدهما: تخصيص بإخراج بعض أفراد اللفظ، مثل: أعطوا الفقراء. ؛ فإن تخصيصه بإخراج بعض ما تناوله اللفظ، وثانيهما: تخصيص بتعيين بعض من يتناوله الاسم المبهم، ونظيره قولك: رأيت زيداً. فهو اسم مبهم لكل من يسمّى زيداً، فإذا قلت: رأيت زيداً العالم، فقد عيّنت بعض ما يتناوله الاسم المبهم، وإذا ثبت أن تقييد الرقبة بالإيمان تخصيص لعموم أوصافها؛ فالتخصيص نقصان لا زيادة.[1]

الوجه الثالث: أن تقييد الرقبة بالإيمان لم تخرجها عن كونها رقبة، فالرقبة المؤمنة يصدق عليها كلمة (رقبة) وتدخل في مدلولها، فالأصل باقٍ لم يتغيّر؛ لأن الوصف الزائد جزء من الأصل، فلا يكون نسخاً.[2]

الوجه الرابع: أن دلالة الإطلاق على الإجزاء في الآية من دلالات الظاهر، وليست من دلالات النص، فيكون تقييدها من باب البيان، وليس من باب النسخ.[3]

الوجه الخامس: أن الحنفية قد نقضوا ما اعتمدوا عليه في مسائل، ففي قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١] اشترطوا في إعطاء ذوي القربى أن يكونوا فقراء، وأيضاً في تحرير الرقبة في الكفارة لا يجزئ عندهم إعتاق الأخرس.[4]

---

(١) «رفع الحاجب»: ٣/ ٣٧٣، ٣٧٤، «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٣٤.

(٢) «المحصول» لابن العربي: ١/ ٩٠.

(٣) «البرهان»: ١/ ٢٩٢، «إيضاح المحصول» للمازري: ٣٢٦، ٣٢٧ .

(٤) المرجعان السابقان، «رفع الحاجب»: ٣/ ٣٧٤، ٣٧٣ .

الأصل الثاني: حجية مفهوم المخالفة:

يرجع قول الحنفية بعدم حمل المطلق على المقيد إذا اتّحد الحكم واختلف السبب إلى أصل آخر، وهو حجية مفهوم المخالفة، وهذا الأصل من مسائل هذا البحث، وقد سبق بحثه في الفصل الثاني من هذا الباب، والحمد لله.

وقد نصّ بعض الأصوليين على مرجعية خلاف الحنفية في مسألة حمل المطلق على المقيد مع الجمهور إلى مسألة مفهوم المخالفة؛ سواء في عدم حمل المطلق على المقيد في حالة اتحاد الحكم والسبب وورد الإطلاق والتقييد على السبب كما نصّ عليه الباجي، أو في مسألة عدم حمل المطلق على المقيد في حالة اتحاد الحكم واختلاف السبب، كما نصّ عليه الطوفي وابن السبكي والزركشي.(١)

وتحقيق عدم اعتبار مفهوم المخالفة كأصل في عدم حمل المطلق على المقيد؛ أن القيد عندهم لا مفهوم له، واللفظ المقيد إنما يخصّ بدلالته على معناه في استعمال اللغة، ولا دلالة منه على غير معناه، فلا يدل المنطوق الذي ورد فيه القيد إلا على حكم واحد هو المنصوص عليه، ولا يدل على حكم آخر مخالف للأول عند انتفاء القيد، وعليه فلا يكون ثمّة تنافٍ أو تعارض بينه وبين المطلق، وإذا انتفى التعارض فلا موجب إذن لحمل المطلق على المقيد.

فقوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [النساء: ٩٢] تدل على صحة الكفارة بالرقبة المؤمنة، ولا تدل أن حكم ما عداها بخلافها، فلا تفيد منع جواز الكفارة بغير المؤمنة، وهو مقتضى النص المطلق، وأما غير المؤمنة فمسكوت عنها ولا يدل عليها بنفي ولا إثبات.

فلا يقع تعارض بين النص المطلق والنص المقيد، ويكون العمل بمقتضى الإطلاق والتقييد جميعاً، حيث تجزئ الكفارة بالرقبة المؤمنة بموجب اللفظ المقيد، والكفارة بالرقبة غير المؤمنة بموجب اللفظ المطلق.

---

(١) «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٦٤٣، «رفع الحاجب»: ٣/ ٣٧٢، «البحر المحيط»: ٣/ ١٣، ١٤.

وأما مخالفوهم في حجية المفهوم؛ فالقيد عندهم له دلالة على نفي الحكم عند انتفائه وثبوت نقيضه، فيكون هذا الحكم المستفاد عن طريق مفهوم المخالفة منافياً لحكم المنطوق في النص المطلق ومعارضاً له؛ لأنه حكم شرعي مستفاد عن طريق المفهوم، فيلزم حمل المطلق على المقيد لرفع التعارض.

ففي قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] دلالة الأمر بالرقبة المؤمنة يقتضي منع الإجزاء بغيرها؛ لانتفاء القيد الذي قيد حكم المنطوق، ويكون بذلك تعارض بين النص المقيد؛ حيث يمنع الإجزاء بغير الرقبة المؤمنة، والنص المطلق حيث يدل على إجزاء غير المؤمنة، فيلزم حمل المطلق على المقيد.(١)

الفرع الثالث: الترجيح في المسألة:

إن الاستقراء لكلام علماء الحنفية في مسألة حمل المطلق على المقيد بإمعانٍ مصحوباً بمحاولة الكشف عن مرجعية النظر الأصولي عندهم، وسبر غور فكرهم في توجههم لعدم حمل المطلق على المقيد؛ يتضح منه أن من منطلقاتهم مظهراً أصوليًّا برز في مسلك الحنفية في كثير من المسائل، والذي يتمثّل في إعلاء دلالة ظواهر النصوص والتمسّك بها، وتجنّب السعي في إخراجها عن ظاهرها، فكلما أمكن إجراء النص على ما لا يخرجه عن ظاهره، كان الأولى في منهج التعامل مع النص التشريعي.

وذلك هو سبيل التعامل الأحوط والأبرأ للذمة والركون على اليقين، وأما التساهل في إخراج النصوص عن ظواهرها؛ فهذا في نهجهم نوع تكلّف لا يسلم فيه من خشية الزلل وعرضة الخطأ.

فيعتبرون كل نص حجة قائمة بذاتها، ويكون تقييده من غير دليل من ذات اللفظ أو من قرينة في موضوعه عدولاً عن هذا المنهج، وتضييقاً من غير أمر الشارع، وفي الشرع ما يدل على النهي عن التكلّف في توجيه النصوص.

---

(١) «رفع الحاجب»: ٣/ ٣٧٢، «البحر المحيط»: ٣/ ١٣، ١٤، «إحكام الفصول»: ١/ ٢٨٧، «شرح مختصر الروضة» ٢/ ٦٣٨.

ولذا نراهم يستلهمون في الاستدلال في هذا الموطن بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ وَإِن تَسۡـَٔلُواْ عَنۡهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلۡقُرۡءَانُ تُبۡدَ لَكُمۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهَاۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ﴾ [المائدة: ١٠١].

وأيضاً يستحضرون من أقوال الصحابة ما يقوّي في رسم هذا المسلك، فإنهم لم يقيّدوا أمّهات النساء بالدخول الوارد في الربائب، فقال ابن عباس عنها: "هي مبهمة، فأرسلوا ما أرسل الله، واتّبعوا ما بيّن الله". ، وورد مثله عن زيد بن ثابت، وعمران بن الحصين. (١)

ويعتبرون أن في الخروج عن منهج التسليم لظواهر النصوص كما في حمل المطلق على المقيد في هذه الحال وأمثالها؛ سبباً يؤدي إلى التضييق والحرج، وكلاهما منافٍ للشريعة السمحة.

بيان ذلك أن المطلق فيه توسعة على المكلّف؛ حيث يقتضي خروجه عن العهدة بالإتيان بالفرد الذي توافر فيه القيد أو غيره، وفي إلزامه بالفرد المقيد الذي يتضمّنه حمل المطلق على المقيد تضييق وحرج، وهذا ينافي مبدأ التسامح والتيسير في الشرع، فلا يصار إليه، لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾ [الحج: ٧٨].

فإذا ما تعرّضوا لمواضع حمل المطلق على المقيد، اتضح تطبيق مسلكهم، ففي قوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المجادلة: ٣] يكون ظاهر الآية إجزاء الكفارة بمطلق الرقبة، وفي قوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [النساء: ٩٢] يكون الإجزاء بالرقبة المؤمنة، فيكون الأولى إعمال ظاهر الآيتين، فيجزأ في الكفارة الرقبة المؤمنة بظاهر الآية المقيدة، ويجزئ الرقبة غير المؤمنة بظاهر الآية المطلقة، وهذا تسليم لظواهر الآيات وإعمال لدلالة كل منهما.

---

(١) أخرج أثر ابن عباس رضي الله عنهما ابن أبي شيبة في المصنف (٣/ ٤٨٤) وسعيد بن منصور في «السنن» (١/ ٢٧٠) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧/ ٢٥٩)، وأخرج أثر زيد بن ثابت رضي الله عنه مالك في «الموطأ»: (٢/ ٥٣٣)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧/ ٢٥٨)وحكم عليه بالانقطاع، وأخرج أثر عمران بن الحصين رضي الله عنه ابن أبي شيبة في المصنف (٣/ ٤٨٤).

وهذا هو الأحوط؛ لأن الإجزاء في الحالين أقرب إلى الاحتياط من إجزائها في حال واحدة.

ومثاله في حالة اتحاد الحكم والسبب وورود الإطلاق والتقييد على السبب ورود حديث: «في كل أربعين شاة شاة» مع حديث: «في الغنم السائمة الزكاة»[1]، فيكون في إبقاء المطلق على إطلاقه عمل بسبيل الاحتياط، حيث تجب صدقة الفطر مع السبب المطلق ومع السبب المقيّد، وأما عند الحمل فلا تجب إلا مع السبب المقيّد فقط، ووجوب الصدقة في الحالين أقرب إلى الاحتياط من وجوبها في حال واحدة، ويكون العمل بكل من النصين تعدّداً في أسباب الحكم، وذلك لا مانع منه، فلا داعي للتكلف في نظرهم لإهمال العمل بظاهر أحد النصين.

وهكذا في كل نصين، فكلّما أمكن إعمال ظاهرهما، فيكون هو المسلك الآمن والمنهج الأوفق في إجلال النصوص والتعامل معها، ولا يكون حمل المطلق على المقيد إلا إذا كان العمل بظاهر النصين متعذراً لوقوع التعارض بين مدلوليهما، وذلك إنما يتحقّق عند اتحاد الحكم والسبب.

وأما جمهور العلماء فكان نظرهم في باب حمل المطلق على المقيد مبنيًّا على أصل آخر، ومعتمداً على تصوّر مختلف، ذلك أن اعتبارهم في ذلك مرجعه قاعدة الشرع في إقامة أحكامه على مقاصد وتحقيق حكم وغايات، وهذا معتبر من أصول الإسلام وقواعده.

وهذا يعني أن الشرع وهو يقيم تشريعاته على قاعدة مقاصده؛ فإن منطقه التشريعي في أن تتآلف نصوصه وتتعاضد ظواهرها في إقامة هذه المقاصد، فحيث يتبيّن من وراء حكم شرعي مقصود تشريعي ينصّ عليه في موضع، فيكون لهذا القصد التشريعي اعتباره في مواضع هذا الحكم، وإن اختلفت أسبابه.

وحين يأتي نصّ بفائدة، فلا بدَّ أن نعتبرها ونعمّمها ما دام لا مانع من ذلك، ويكون

---

(١) سبق تخريجهما.

ذلك من باب استعمال فوائد الشرع في أوسع مدى، وإلا وقع محذور إهمال فوائد نصوص الشرع، ومرجعية ذلك أن التشريع وحدة متكاملة متناسقة ينسق بين نصوصها المطلقة والمقيدة.

ولهذا فقد بَنَوا قولهم على قاعدة القياس الشرعي، والقياس يقوم على علل التشريع والجمع بين المتماثلات، وهذا هو ميزان الشرع المستقيم الذي بنيت عليه أحكام الله تعالى في أنه لا يفرّق بين المتماثلات، ولا يجمع بين المختلفات.

ففي قوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [النساء: ٩٢] فائدة تشوّف الشرع لعتق رقاب المؤمنين، وهذا من مقاصد الشرع، فحين تطلق الرقبة في قوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المجادلة: ٣]، فيرجع في ذلك لاعتماد تلك الحكمة الشرعية والفائدة التي أثبتها النص القرآني.

وفي آية الشهادة في قوله تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [الطلاق: ٢] بيان أن مقصود الشرع من الشهادة هو إقامة الحق وتنفيذه، وذلك لا يكون إلا إذا كان الشهود عدولاً، فكان التقييد بهذا الوصف، فإذا جاءت الشهادة مطلقة في قوله تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، كان الحمل على قيد العدالة إقامة للمقصود الشرعي.

ولا ريب أن في تقرير منطلقات المسالك الأصولية ما يمدّ المنهج بمعطيات خصبة في التعامل مع فهم النص التشريعي، ولكن الراجح عندي في هذا الموضع هو مسلك الجمهور في حمل المطلق على المقيد، فالاحتياط لا يكون سبباً في إهمال فوائد النصوص، والتسليم لظواهر النصوص لاينافي الجمع بينها، وتعدّد أسباب الحكم لا يعتمد عليه عند وجود الأولويات.

الفصل الرابع: من مسائل الخلاف في أبواب القياس ودلالات الحروف ومباحث الحكم،

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: الخلاف في جريان القياس في الحدود والكفارات،

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ذكر الأصوليين الخلاف وأدلته.

المطلب الثاني: التعليق على المسألة.

المبحث الثاني: الخلاف في حجية قياس الشبه،

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الشبه عند الأصوليين.

المطلب الثاني: أقوال العلماء في حجية الشبه وأدلتهم.

المبحث الثالث: الخلاف في دلالة واو العطف .

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: تحرير محل الخلاف.

المطلب الثاني: آراء العلماء في دلالة واو العطف.

المطلب الثالث: أدلة المسألة.

المطلب الرابع: التحقيق في المسألة.

المطلب الخامس: من تطبيقات المسألة.

المبحث الرابع: من مباحث الحكم؛ الخلاف في تباين مصطلحي الفرض والواجب،

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: آراء العلماء حول تباين مصطلحي الفرض والواجب.

المطلب الثاني: أدلة المسألة.

المطلب الثالث: أصل الخلاف في المسألة.

المبحث الأول: الخلاف في جريان القياس في الحدود والكفارات:

من المسائل التي نصب الأصوليون فيها الخلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين حكم جريان القياس في الحدود والكفارات، ويأتي بحث ذلك فيما يلي:

المطلب الأول: ذكر الأصوليين الخلاف وأدلته:

الفرع الأول: أقوال العلماء في حكم القياس في الحدود والكفارات:

أولاً: مذهب الجمهور:

ذكر أكثر الأصوليين الخلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين في جريان القياس في الحدود والكفارات.

فنسبوا إلى جمهور العلماء جريان القياس في الحدود والكفارات، حيث نسبه القاضي الباقلاني إلى الجمهور من أصحاب مالك والشافعي وغيرهما، كما نقله الزركشي عن «التقريب».(١)

ولفظ الجويني في «تلخيص التقريب» نسبته إلى معظم القائسين(٢)، وبعضهم نسبه لأكثر أهل العلم كما فعله ابن السبكي(٣)، وتعبير الآمدي أكثر الناس.(٤)

فهو مذهب المالكية، قال ابن القصار: (ما يدل عليه مذهب مالك أنه يجوز أن تؤخذ الحدود والكفارات والمقدّرات من جهة القياس).(٥)

وقال الباجي: (هذا قول عامة أصحابنا).(٦)، وقال عنه في «نشر البنود»: (مشهور مذهبنا).(٧)

---

(١) «البحر المحيط»: ٤/ ٤٧.

(٢) «التلخيص»: ٣/ ٢٩١.

(٣) «رفع الحاجب»: ٤/ ٤٠٢.

(٤) «الإحكام» للآمدي: ٤/ ٦٤، «بيان المختصر»: ٣/ ١٧١، «نهاية الوصول»: ٧/ ٣٢٢٠، «إجابة السائل»: ١٧٧، «مختصر الروضة»: ٣/ ٤٥١.

(٥) «مقدمة ابن القصار»: ٣٦٤.

(٦) «إحكام الفصول»: ٢/ ٦٢٨.

(٧) «نشر البنود»: ٢/ ١١٠.

ومن فقه مالك الذي جرى على ذلك قوله بقطع النَّبّاش، قال: (والأمر عندنا في الذي ينبش القبور: أنه إذا بلغ ما أخرج من القبر ما يجب فيه القطع، فعليه فيه القطع. وقال مالك: وذلك أن القبر حِرْزٌ لما فيه، كما أن البيوت حِرْزٌ لما فيها).(١)

وأوجب مالك الكفارة على من أفطر عامداً في رمضان بغير الجماع.(٢)

وهو مذهب الشافعية كما نصّت عليه كتبهم، لم يذكر أكثرهم فيه خلافاً عندهم، وقد ذكر المذهب على هذا القاضي أبو الطيّب وسليم والأستاذ أبو منصور، كما حكاه عنهم ابن السمعاني.(٣)

وذكره أيضاً الشيخ أبو إسحاق وابن السمعاني والغزالي وابن برهان والرازي والآمدي والصفي الهندي والإسنوي وابن السبكي وغيرهم.(٤)

ولكن الماوردي ذكر أن في ثبوت الحدود والمقادير في الشرع بالقياس وجهين لأصحابهم(٥)، فيكون في المسألة خلاف بين الشافعية.

وقد أشار إلى ذلك الخلاف القاضي الباقلاني؛ حين نسب جواز القياس في الحدود والكفارات والمقادير للجمهور من أصحاب الشافعي.(٦)

ومما جاء عن الشافعي في الأخذ بالقياس في الحدود، قياسه نصاب القطع في حدّ الحرابة على حدّ السرقة، وهو ربع دينار.(٧)

---

(١) «الموطأ»: ٢/ ٨٣٦.

(٢) «المدونة» ١/ ٢٨.

(٣) «قواطع الأدلة» ٢/ ١٠٧.

(٤) «التبصرة»: ٤٤٠، «اللمع»: ٩٨، «قواطع الأدلة» ٢/ ١٠٧، «المنخول»: ٤٨٩، «الوصول» لابن برهان: ٢/ ٢٤٩، «المحصول» للرازي: ٥/ ٤٧١، «الإحكام» للآمدي: ٤/ ٦٤، «نهاية الوصول»: ٧/ ٣٢٢٠، «نهاية السول»: ٣١٥، «التمهيد» للإسنوي: ٤٦٣، «رفع الحاجب»: ٤/ ٤٠٢، «بيان المختصر»: ٣/ ١٧١، «البحر المحيط»: ٤/ ٤٧.

(٥) «الحاوي» للماوردي: ١٦/ ١٥٢، ١٥٣.

(٦) «البحر المحيط»: ٤/ ٤٧ .

(٧) «الأم»: ٤/ ٣١١.

وقال: (والحلال يقتل الصيد في الحرم، مثل المُحرِم يقتله في الحرم والإحرام، ويجزيه إذا قتله).(١)

وقال: (ويقطع النَّبَّاش إذا أخرج الكفن من جميع القبر؛ لأن هذا حرز مثله).(٢)

وقال بعد ذكره سقوط حدّ الحرابة بالتوبة: (السارق مثله قياساً عليه، فيسقط عنه القطع ويؤخذ بغرم ما سرق، وإن فات ما سرق).(٣)

وقد نقل الجويني عنه ردّه على من منع القياس في الحدود والكفارات، وأنه تتبع مسائلهم، وأبان على أنهم لم يفوا بشيء مما ذكروه.(٤)

وهو مذهب الحنابلة، صرّح به علماؤهم في مصنّفاتهم الأصولية، فذكره القاضي أبو يعلى وأبو الخطاب وابن عقيل وابن قدامة والمجد ابن تيمية وابن مفلح وغيرهم.(٥)

وذكروا عن أحمد روايات في الإيماء لهذا المذهب، منها قوله في رواية الميموني(٦)، فيمن سرق من الذهب أقلّ من ربع دينار: قال: أقطعه. قيل: ولِمَ؟، قال: لأنه لو سرق عروضاً قوّمتها بالدراهم، كذلك إذا سرق ذهباً أقلّ من ربع دينار، قومته بالدراهم. فأثبت القطع بالقياس.

ومنها رواية الميموني أيضاً في النصراني إذا زنا وهو محصن: قال: يرجم. قيل له: لِمَ؟، قال: لأنه زانٍ بعد إحصانه.(٧)

---

(١) «الأم»: ٢/ ٢٢٩.
(٢) «الأم»: ٦/ ١٦١.
(٣) «الأم»: ٦/ ١٦٦.
(٤) «البرهان»: ٢/ ٥٨٤، ٥٨٥، «قواطع الأدلة»: ٢/ ١٠٧، «رفع الحاجب»: ٤/ ٤٠٩، «البحر المحيط»: ٤/ ٤٩.
(٥) «العدة» لأبي يعلى: ٤/ ١٤٠٩، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٣/ ٤٤٩، «الواضح» لابن عقيل: ٥/ ٣٤٢، «روضة الناظر»: ٣٣٨، «المسودة»: ٣٥٦، «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ١٣٤٨.
(٦) هو أبو الحسن عبد الملك بن عبد الحميد بن مهران الميموني الرقي، من جلّة أصحاب الإمام أحمد ومن المقدّمين عنده. توفي سنة (٢٧٤ هـ). «طبقات الحنابلة» لابن أبي يعلى ١/ ٢١٢.
(٧) «العدة» لأبي يعلى: ٤/ ١٤٠٩، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٣/ ٤٤٩.

ثانياً: مذهب الحنفية:

ذهب الحنفية إلى امتناع القياس في الحدود والكفارات، صرّح به الجصّاص فقال: (ولا يجوز إثبات الحدود قياساً، . . . . وأما ما كان عقوبة من الكفارات والحدود فإنما امتنع إثباتها قياساً).[١]

وقال صدر الشريعة: (ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص، لا يثبت بالقياس).[٢]

وبه صرّح ابن الهمام والفناري وصاحب «مسلّم الثبوت» وشارحه.[٣]

ونقله غير الحنفية، قال الجويني: (نقل أصحاب المقالات عن أصحاب أبي حنيفة أنهم لا يرون إجراء القياس في الحدود والكفارات).[٤]

وذكره كثير من الأصوليين من المالكية[٥]، والشافعية[٦] والحنابلة.[٧]

وذكر العلاء العالم أن أبا الحسن الكرخي حكاه عن أبي حنيفة.[٨]

واستدل على أن امتناع القياس في الحدود والكفارات مذهب الحنفية بفروع، فمنها: أنهم منعوا من قطع النّبّاش، وأيضاً قالوا بعدم إيجاب الحدّ على اللوطي، ومنعوا الكفارة في قتل العمد، وكذلك منعوا الكفارة في اليمين الغموس.[٩]

---

(١) «الفصول في الأصول»: ٤/ ١٠٦.

(٢) «التوضيح في حل غوامض التنقيح»: ١/ ٢٦١.

(٣) «تيسير التحرير»: ٤/ ١٠٣، «فصول البدائع»: ٢/ ٣٧٣، «فواتح الرحموت»: ٢/ ٣٧٠.

(٤) «البرهان»: ٢/ ٥٨٤.

(٥) «إحكام الفصول»: ٢/ ٦٢٨، «شرح تنقيح الفصول»: ٤١٥، «مقدمة ابن القصار»: ٣٦٤، «نشر البنود»: ٢/ ١١٠.

(٦) «التبصرة»: ٤٤٠، الوصول لابن برهان: ٢/ ٢٤٩، «الإحكام» للآمدي: ٤/ ٦٤، «المحصول» للرازي: ٥/ ٤٧١، «نهاية الوصول»: ٧/ ٣٢٢٠، «البحر المحيط»: ٤/ ٥٠، «التلخيص»: ٣/ ٢٩٢.

(٧) «العدة» لأبي يعلى: ٤/ ١٤١٠، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٣/ ٤٤٩، «روضة الناظر»: ٣٣٨، «المسودة»: ٢٩٨، «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ١٣٤٩.

(٨) «بذل النظر»: ٦٢٣.

(٩) «رفع الحاجب»: ٤/ ٤٠٦، «البحر المحيط»: ٤/ ٥٠.

وقد ذكر بعض الأصوليين عن أبي يوسف جواز القياس في الحدود؛ لأنه حكي عنه القول بإثبات الحدود بخبر الواحد، فقد حكاه عنه الصيمري، وقال: (فيجوز على قوله إثباته بالقياس، ويجوز أن يقال خبر الواحد مقدّم على القياس).(١)

وقد جزم أبو الحسين البصري باعتباره يستلزم القول بجواز القياس في الحدود، فقال: (وهذا يقتضي أنه يثبت الحدّ بالقياس أيضاً؛ لأن القياس كخبر الواحد في إفادة الظّنّ، فإن لم يمتنع إثباته بأحدهما وإن كان يدرأ بالشبهة، فكذلك الآخر).(٢)

وتابعه المجد ابن تيمية فقال: (يجوز إثبات الحدود والكفارات والأبدال والمقدّرات بالقياس، وبه قالت الشافعية، خلافاً للحنفية، إلا أبا يوسف فقد حكي عنه كقولنا).(٣)

ووفاق مذهب الحنفية ذكر أبو الحسين البصري عن أبي علي الجبائي.(٤)

الفرع الثاني: أدلة المسألة:

أولاً: أدلة الجمهور:

اعتمد الجمهور في قولهم بجواز جريان القياس في الحدود على أدلة ترجع في مجموعها إلى أمرين:

الأول: عموم أدلة القياس:

فقد اعتمدوا على أن القياس دليل شرعي وحجة ثابتة، والدلائل التي قامت على صحة القياس على عمومها دون تخصيص، حيث لا مخصّص لها، فلم تفرّق في حجيتها بين الأحكام؛ ليكون مختصًّا بباب دون آخر، فحيث تتحقّق مقتضيات القياس الصحيح؛ وجب العمل به في الحدود والكفارات، كغيرها من أحكام الشرع.(٥)

---

(١) «البحر المحيط»: ٤/ ٤٨.

(٢) «المعتمد»: ٢/ ٢٦٥.

(٣) «المسودة»: ٣٥٦.

(٤) «المعتمد»: ٢/ ٢٦٤.

(٥) «التبصرة» للشيرازي: ٤٤٠، «قواطع الأدلة»: ٢/ ١٠٩، «المحصول» للرازي: ٥/ ٤٧١، «العدة» لأبي يعلى: ٤/ ١٤١٠، «رفع الحاجب»: ٤/ ٤٠٦، «الإبهاج»: ٣/ ٣٠، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٣/ ٤٥٠، «تحفة المسئول» للرهوني: ٤/ ١٤٧، «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ١٣٤٩، «بيان المختصر»: ٣/ ١٧١.

الثاني: عمل الصحابة:

كان معتمد الجمهور الثاني هو ثبوت استعمال القياس في الحدود عن الصحابة رضوان الله عليهم.

فقد قال عليٌّ رضي الله عنه عن عقوبة شارب الخمر: «إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى عليه حدّ الافتراء».[(١)] وقال عبد الرحمن بن عوف: « أرى أن تجعلها كأخفّ الحدود».[(٢)]

فقد قاس الصحابة حدّ الشرب على حدّ القذف، ولم ينقل عن أحد في ذلك خلاف، وقد عدّه العلماء إجماعاً، منهم أبو يعلى وأبو الخطاب والآمدي وابن السبكي.[(٣)]

ثانياً: أدلة الحنفية:

اعتمد الحنفية في قولهم بمنع جريان القياس في الحدود على أدلة، أهمّها دليلان، يأتي ذكرهما فيما يلي:

الدليل الأول: انتفاء شرط إدراك العلّة في الحدود والكفارات:

كان مستند الحنفية الأقوى في قولهم بمنع القياس في الحدود والكفارات أن في تشريع الحدود والكفارات تقديراً لا سبيل إلى إدراك معناه، كعدد المئة في الزنا، والثمانين في القذف، وصيام ثلاثة أيام في كفارة اليمين، وستين يوماً في الظهار، ونحوه؛ حيث لا يهتدي العقل إلى فهم المعنى الموجب للحكم فيه، فلا يدرك العقل الحكمة في اعتبار خصوص هذه الأعداد.

والقياس فرع تعقّل علّة حكم الأصل، فما لا يعقل له من الأحكام علّة يكون

---

(١) موطأ مالك: ٢/ ٨٤٢، مسند الشافعي: ١/ ٢٨٦، «مصنف عبد الرزاق»: ٧/ ٣٧٧، «السنن الكبرى» للنسائي: ٥/ ١٣٧، «مستدرك الحاكم»: ٤/ ٤١٧.

(٢) صحيح مسلم (٣/ ١٣٣١)، سنن أبي داود (٤/ ١٦٣)، سنن الترمذي (٤/ ٤٨).

(٣) «العدة»: ٤/ ١٤١٠، «التمهيد» ٣/ ٤٥٠، «الإحكام» للآمدي: ٤/ ٦٥، «الإبهاج» ٣/ ٣٠، «بيان المختصر»: ٣/ ١٧٢، «تحفة المسئول»: ٤/ ١٤٧، «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ١٣٤٩.

القياس فيه متعذراً، كما في أعداد الركعات وأنصبة الزكاة ونحوها حيث لا قياس فيها.

وبيّنة ذلك أن الحدّ شرع للزجر، والكفارة وضعت لتكفير الإثم، وما يقع به الردع وتكفير المآثم لا يعلمه إلا الله تعالى؛ لأنه لا يتصوّر أن يعلم حقيقة المصالح المحقّقة للزجر والتكفير إلا الله تعالى.

وقد أوجب الشرع الحدّ والكفارة في محلّ دون محلّ آخر أولى بالإيجاب، مثل وجوب الحدّ في القذف بالزنا وعدم إيجابه في القذف بالكفر، ووجوب حدّ القطع في السرقة وعدم وجوب القطع في مكاتبة الكفار، ووجوب الكفارة بالظهار وعدم وجوبها بالردة.[1]

وجواب الجمهور: أن جريان القياس إنما يكون فيما يعقل معناه منها، لا فيما لا يعقل، فإنه لا خلاف في عدم جريان القياس فيه، كما في غير الحدود والكفارات، ولا مدخل لخصوصيتهما في امتناع القياس، فيكون الامتناع إنما هو بعدم حصول الشرائط والأركان.

وقالوا: نحن لا نجوّز القياس في شيء بدون حصول شرائطه وأركانه، فأما الادّعاء بعدم حصوله في الحدود والكفارات؛ فذلك إنما يثبت بعد البحث والاستقراء عن كل واحدة من مسائلها، فإن وجدت العلة صحّ القياس فيها، وإلا فلا كغيرها من المسائل، فلا فرق حينئذ بين مسائل هذا الباب وغيره من هذا الوجه، فتجب التسوية في جريان القياس إذا فهمت العلة الموجبة للحكم.

وقد أمكن إدراك المعنى في بعض مسائل الحدود؛ كقياس النباش على السارق في وجوب القطع بجامع أخذ مال الخفية من غير حِرْز، وقياس القاتل عمداً على القاتل خطأً في وجوب الكفارة بجامع القتل بغير حقّ.

---

(١) «الفصول في الأصول»: ٤/ ١٠٦، «تيسير التحرير»: ٤/ ١٠٣، «فواتح الرحموت»: ٢/ ٣٧١، «العدة» لأبي يعلى: ٤/ ١٤١٣، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٣/ ٤٥٤، «البرهان»: ٢/ ٥٨٧، ٥٨٨، «الوصول» لابن برهان: ٢/ ٢٥٢، ٢٥٣، «قواطع الأدلة»: ٢/ ١٠٨، «المحصول» للرازي: ٥/ ٤٧٢، «الإحكام» للآمدي: ٤/ ٦٥، «الإبهاج»: ٣/ ٣٠، «إرشاد الفحول»: ٢/ ١٤٥، «تحفة المسئول»: ٤/ ١٤٨، «بيان المختصر»: ٣/ ١٧٣.

وقولهم: إن التقديرات لا تعقل. فالجواب: أن الحكم المعدّى هو وجوب الحدّ، والكفارة من حيث الوجوب لا في التقدير، وذلك لا يمتنع إدراك معناه.

وقولهم: إن العقول لا تهتدي إلى الزجر وتكفير المآثم، لا يسلّم، فإنه يمكن استخراج معنى مؤثّر في الحدود تفهم منه العلّة، كالقتل بالمثقّل قياساً على المحدّد؛ لحكمة بقاء النفس.

وقولهم: إن الشرع أوجب الحدّ والكفارة في محلّ دون محلّ أولى بالإيجاب منه. فالجواب: أن تخصيص بعض الصور لحكمة لا يستلزم انتفاء الحكم في غيرها، على أن وجود فارق في هذه الصور يمكن إدراكه.

فالقذف بالزنا لا سبيل للعلم بكذبه، والرمي بالكفر يشهد حال المسلم على تكذيبه، وأيضاً لا يلحقه من العار ما يلحق من يرمى بالزنا خاصة المرأة، وأما القطع في السرقة دون مكاتبة الكفار؛ فالسرقة جريمة شائعة في المجتمعات؛ فاستلزمت شدّة الردع؛ لحاجة الناس إلى حفظ الأموال، ولا تماثل المكاتبة السرقة في ذلك، وأما عدم إيجاب الكفارة في الردة؛ فلأن الكفارة وضعت لتكفير الإثم، والكفر لا يغفر أبداً.

وقولهم: إن حقيقة مصالح تشريع العقوبات والكفارات لا يعلم حقيقتها إلا الله؛ فإنه مستند نفاة القياس؛ حيث سلكوا ذلك القول، وتعلّقوا بمثل هذا المأخذ، فقالوا: الأحكام شرعت لمصالح المكلّفين، ولا يعلم المصالح إلا الله تعالى، فلا يجوز الإقدام على القياس، وإنما الجواب أنه حيث أمكن إدراك العلة فإنه يصحّ جريان القياس.(1)

الدليل الثاني: الحدود تدرأ بالشبهات:

اعتمد الحنفية أيضاً على أن الحدود عقوبات، وكذلك الكفارات فيها شائبة العقوبة، والقياس ظنّي يدخله احتمال الخطأ وذلك شبهة، والعقوبات تدرأ بالشبهات،

---

(١) «البرهان»: ٢/ ٥٨٨، «الوصول» لابن برهان: ٢/ ٢٥٢، ٢٥٣، «قواطع الأدلة»: ٢/ ١٠٨، «العدة» لأبي يعلى: ٤/ ١٤١٣، «التمهيد» لأبي الخطاب: ٣/ ٤٥٤، «المحصول» للرازي: ٥/ ٤٧٢، «الإحكام» للآمدي: ٤/ ٦٥، «إعلام الموقعين»: ٢/ ٨٣ «الإبهاج»: ٣/ ٣٠، «إرشاد الفحول»: ٢/ ١٤٥، «تحفة المسئول»: ٤/ ١٤٨، «بيان المختصر»: ٣/ ١٧٣.

فلم يجز القياس فيها.(١)

والجواب: أن القياس لا يعدّ شبهة لاعتماده على الظَّنّ الغالب، وأيضاً كلامهم منقوض بخبر الواحد والشهادة والظواهر والعمومات، فإن ذلك كلّه يفيد الظَّنّ، وقد ثبت به الحدّ، وأيضاً فإن وجوب العمل بالقياس ليس مظنوناً، لأن حجيته بدلائل قطعية لا مظنونة.(٢)

المطلب الثاني: حقيقة الخلاف بين الحنفية والجمهور في جواز القياس في الحدود والكفارات:

كلام الأصوليين في مسألة الاختلاف في الحدود والكفارات ظاهره أن الخلاف معنوي، وإن كان أكثرهم لم يتكلّم في نوعية هذا الخلاف، فقد ذكروا في سياق ذكر مذهب الجمهور ومذهب الحنفية مسائل فروعية يتبيّن بها ثمرة الخلاف في أثرها في الفروع الفقهية.

فذكر ابن السبكي والزركشي أمثلة منها: أن الحنفية منعوا من قطع النَّبّاش، ومنعوا إيجاب الحدّ على اللوطي، ومنعوا الكفارة في قتل العمد، ومنعوا الكفارة في اليمين الغموس.(٣)

وقد أدرج الإسنوي المسألة في كتابه «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول»، وذكر تخريجاً على القياس في الحدود مثالاً هو إيجاب قطع النَّبّاش قياساً على السارق، وفي الكفارات مثالاً هو إيجابها على قاتل النفس عمداً بالقياس على المخطئ.(٤)

وعليه جرى صنيع الدكتور محمد سعيد الخِنّ في بحثه عن «أثر القواعد الأصولية في

---

(١) «فواتح الرحموت»: ٢/ ٣٧١، «فصول البدائع» للفناري: ٢/ ٣٧٤، «قواطع الأدلة»: ٢/ ١٠٩، «التبصرة»: ٤٤٠، «العدة» لأبي يعلى: ٤/ ١٤١١، «البرهان»: ٢/ ٥٨٧، «الإحكام» للآمدي: ٤/ ٦٥.

(٢) «البرهان»: ٢/ ٥٨٧، «قواطع الأدلة»: ٢/ ١٠٩، «العدة»: ٤/ ١٤١٢، «الإحكام» للآمدي: ٤/ ٦٦، «رفع الحاجب»: ٤/ ٤٠٨، «شرح مختصر الروضة»: ٣/ ٤٥١.

(٣) «رفع الحاجب»: ٤/ ٤٠٦، «البحر المحيط»: ٤/ ٥٠.

(٤) «التمهيد» للإسنوي: ٤٦٧.

اختلاف الفقهاء»، فذكر هذه المسألة من مسائل الأصول التي أثّرت في اختلاف الفقهاء، وذكر أربعة فروع حيث أضاف لما ذكره الإسنوي: حكم تعدّد الكفارة بتعدّد الإفطار بالوطء في نهار رمضان، وحكم الكفارة على الواطئ ناسياً في نهار رمضان.(١)

وهذه المسألة مع عناية الأصوليين في بحثها، وجمع الأدلة في نصرة كلّ من الرأيين فيها، وذكر الفروع الفقهية عند عرضها؛ فأرى أن حقيقة الخلاف في هذه المسألة أنه خلاف لفظي، يؤول إلى الوفاق في نتيجة النظر المتأنّي، بحيث يكون تصنيفها في مسائل الخلاف الأصولية التي لا يعود البحث فيها بكبير أثر في توجيه المسلك الأصولي.

ويتّضح ما انتهيت إليه في هذا الاعتبار بوجوه:

الوجه الأول: كان أصل كلام الحنفية في المسألة مقصده عدم إثبات عقوبة أو كفارة بسبيل القياس، وهذا النظر معتبر باتفاق، فلا يجوز إثبات حدّ شرعي أو كفارة بدون توقيف.

قال الجصاص يرد على ما أورد عليهم من فروع في باب الحدود والكفارات أجروها على طريق القياس: (والأصل الذي عقدناه في نفي إثبات الحدود بالقياس صحيح، لا يعترض عليه ما ذكرت في ذلك، لأنّا إنما أردنا بقولنا: لا تثبت الحدود قياساً، أنّا لا نبتدئ إيجاب حدّ بقياس في غير ما ورد فيه التوقيف......، وأما الاستدلال من جهة القياس على مواضع الحدود، فهو جائز عندنا، بعد أن لا يكون فيه إيجاب حدّ في غير ما ورد فيه التوقيف، وكذلك يجوز الاستدلال على مواضع الكفارات بالقياس.

ألا ترى أن الله تعالى، وإن أوجب حدّ الزنا على الزاني، فإن من الزناة من لا يجب عليه الحدّ، فنحن متى استعملنا القياس في إيجاب حدّ الزنا، فإنما نستدل بالقياس على أنه ممن دخل في الآية وأريد بها، وأنه ليس من الزناة المخصوصين من الآية).(٢)

---

(١) «أثر القواعد الفقهية في اختلاف الفقهاء»: ٥٠٩-٥١٢، وجرى على ذلك أيضاً الدكتور عبد الكريم النملة في كتابه «المهذب في أصول الفقه المقارن»: ٤/ ١٩٣٣.

(٢) «الفصول في الأصول»: ٤/ ١٠٧.

وهذا لا خلاف فيه في عدم إثبات حدّ دون توقيف، وليس هذا مقصود الجمهور بجواز القياس في الحدود والكفارات، قال الزركشي: (قال بعضهم: المراد بجريانه في الحدود زيادة عقوبة في الحدّ لوجود علّة تقتضي الزيادة، كزيادة التعزير في حقّ الشرب وتبليغه إلى ثمانين، قياساً على حدّ القذف، أما إنشاء حدّ بالقياس على حدّ، فلا يجوز بالاتفاق).(١)

وقال ابن السبكي: (فإن قلت: هل يصحّ إثبات حدّ مبتدأ، أو كفارة مبتدأة بالقياس؟ قلت: لا يصحّ، ولكن ليس لما يتوهّمون من نفي القياس في الحدود والكفارات، بل لأنه لا طريق توصل - هنا - إلى فهم العلّة).(٢)

بل نقل الجويني في ذلك الإجماع فقال: (فإنّا لا نروم بالقياس إثبات كفارة زائدة على الكفارات، إذ قد منع الإجماع ذلك).(٣)

الوجه الثاني: معتمد الحنفية الأساس هو أن العقوبات والكفارات مما لا يعقل تقديراتها، والقياس فرع تعقّل علّة حكم الأصل، فما لا يعقل له من الأحكام علّة؛ يكون القياس فيه متعذراً، كما في أعداد الركعات، وأنصبة الزكاة، ونحوها، حيث لا قياس فيها.

وهذا الأصل هو أيضاً محلّ اتفاق بين الحنفية والجمهور، وقد ذكر فيه الشوكاني الإجماع، وعدّ الخلاف فيه شذوذاً، فقال: (جريان القياس إنما يكون فيما يعقل معناه منها، لا فيما لا يعقل، فإنه لا خلاف في عدم جريان القياس فيه، كما في غير الحدود والكفارات، ولا مدخل لخصوصيتهما في امتناع القياس).

وقال: (عدم جريان القياس فيما لا يعقل معناه، كضرب الدية على العاقلة، قد قيل: إنه إجماع، وقيل: إنه مذهب الجمهور، وأن المخالف في ذلك شذوذ.

ووجه المنع: أن القياس فرع تعقّل المعنى المعلّل به الحكم في الأصل).(٤)

---

(١) «البحر المحيط»: ٤/ ٥١.

(٢) «رفع الحاجب»: ٤/ ٤٠٩، ٤١٠.

(٣) «التلخيص»: ٣/ ٢٩٣.

(٤) «إرشاد الفحول»: ٢/ ١٤٥.

فيصير الخلاف في إمكانية إدراك العلّة، وهذا كما يقول الرازي: (إنما يظهر بالبحث عن كل واحدة من هذه المسائل، فإن وجدنا العلة فيها، صحّ القياس، وإلا فلا، ولكن هذا المعنى غير مختصّ بهذه المسائل، بل كل مسألة لا نجد العلّة فيها تعذّر علينا القياس). (١)

ولا ريب أن في مسائل الحدود والكفارات ما لا يدرك معناه، يقول ابن السبكي: (نحن وإن جوّزنا القياس في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات على الجملة، فلا ننكر وجدان ما لا يعلّل ويلتحق بمحض التعبّد، وعلى هذا فلا بدَّ من أمارة يعرف بها القسم الذي يجري فيه التعليل من غيره). (٢)

وبهذا يتبين أن مسلك الخلاف ليس متّجهه القياس في الحدود، وإنما في إمكانية إدراك المعنى، يقول الطوفي: (فكأن النزاع صار في مسألة أخرى، وهو جواز فهم المعنى في الحدود ونحوها، فنحن نقول: يجوز فهمه في بعض صورها، فيصحّ القياس عليها إذا تحقّق مناط حكم الأصل في الفرع، وهم يقولون: لا يجوز أن يفهم، فلا يصحّ القياس لتعذّر تحقّق مناط حكم الأصل في الفرع. . . . ، فإن كان هذا هو محلّ الخلاف، وإلا عاد النزاع لفظيّاً؛ لاتفاق الفريقين على امتناع القياس في التعبّد، وجوازه حيث عقل المعنى، والله تعالى أعلم). (٣)

وعلى هذا التوجيه يتبيّن أن لا خلاف، وقد قال ابن السبكي: (حينئذ ارتفع النزاع الأصولي، ويكون الامتناع إنما هو بعدم حصول الشرائط والأركان، ونحن لا نجوّز القياس في شيء بدون حصول شرائطه وأركانه). (٤)

الوجه الثالث: أن متّجه قول الجمهور هو القياس، حيث يلوح معنى مناسب ليكون علّة القياس، وهذا معتمد الجمهور في جواز القياس في مسائل الحدود والكفارات،

(١) «المحصول»: ٥/ ٤٧٢، «الإبهاج»: ٣/ ٣٠.
(٢) «رفع الحاجب»: ٤/ ٤٠٩، «الوصول» لابن برهان: ٢/ ٢٥٢.
(٣) «شرح مختصر الروضة»: ٣/ ٤٥٢.
(٤) «الإبهاج»: ٣/ ٣٠.

والمعاني التي استند إليها الجمهور في القياس في مسائل الحدود والكفارات اعتمد الحنفية على الاستدلال بها، غير أنهم خالفوا في مسلك التعبير عنها، فحيث ظهر المعنى الذي يجري عليه الاعتبار في تعدّي الحكم فقد سمّوه استدلالاً، وعدّوه من دلالة النص وليس من دلالة القياس.

فأوجبوا الكفارة على من أفطر في نهار رمضان بالأكل والشرب، والنص ورد في حقّ من أفطر بالجماع[1]، فقالوا: ليس هذا بقياس وإنما هو استدلال، فما ثبت ذلك بطريق القياس، وإنما بطريق التنبيه والاستدلال بالأولى والمثل.

فإن حكم المسكوت مفهوم من لفظ النص ليس بصريحه، وإنما تدل عليه القرينة، فإيجاب الكفارة على من أفطر بالطعام في نهار رمضان مع أن الحديث ورد في الفطر بالجماع؛ فلأن إيجاب الحديث للكفارة ليس لصورة الجماع، إذ لا فرق بينها وبين الأكل والشرب؛ لأن حقيقة الصوم الامتناع عن الأكل والشرب والامتناع عن الجماع سواء، فيكون إيجاب الكفارة إنما لمعنى إفساد الصوم.

وهذا المعنى تتساوى أفراده سواء بالأكل أو بالجماع، فيكون اللفظ الدال على وجوب الكفارة بالجماع موجباً لها بأيّ صورة أفسدت الصوم، ويكون ذلك من دلالة اللفظ، دون أن يكون ذلك بوضع اللغة، مثل دلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، على تحريم الضرب بدلالة النص عن طريق القرينة، وليس عن طريق المعنى اللغوي.

---

(١) فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: بينما نحن جلوس عند النبيّ ﷺ، إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت. قال: «ما لك؟» قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: «هل تجد رقبة تعتقها؟» قال: لا، قال: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين»، قال: لا، فقال: «فهل تجد إطعام ستين مسكيناً». قال: لا، قال: فمكث النبيُّ ﷺ، فبينا نحن على ذلك أتي النبيُّ ﷺ بعرق فيها تمر قال: «أين السائل؟» فقال: أنا، قال: «خذها، فتصدّق به» فقال الرجل: أعلى أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتيها أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبيّ ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: «أطعمه أهلك». أخرجه البخاري (٣/ ٣٢) رقم (١٩٣٦) كتاب الصوم، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء، فتصدق عليه، فليكفر، ومسلم (٢/ ٧٨١) رقم (١١١١) في الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان...

ويكون ذلك من باب تحقيق مناط الحكم في أفراده.[١]

وقد أجاب عن ذلك ابن برهان، فقال: (ذلك تعبير بعبارة أخرى عن حقيقة القياس، فإن جميع مسائل القياس المتفق عليه أمكن أن نأتي بهذه العبارة فيها.

فنقول: إجراء الربا في المطعومات ما ثبت بالقياس وإنما ثبت بالاستدلال، فإنا متفقون على أن الربا يجري في البُرّ والشعير؛ وما كان لكونه مكيلاً ولا مالاً ولا قوتاً، فثبت أنه لمعنى الطعم، ثم هذا لا يخرجه عن أن يكون قياساً، فإن حقيقة القياس تعيين وصف من أوصاف الأصل وجعله علّة، وإلغاء ما عداه من الأوصاف، وهذا هو القياس).[٢]

وردّ عليهم الشيخ أبو إسحاق بطريق النظر في صنيع فروعهم، فقال: (الاستدلال بالأولى لا يوجد في إيجاب الحدّ على الردء[٣]؛ لأن الردء ليس بأكثر إثماً من المباشرة وقد أوجبتموه، وعلى أن مثل هذا موجود في اللواط؛ فإن إثمه أعظم من مأثم الزنا؛ لأنه لا يستباح بحال، وقد منعتم من إيجاب الحدّ فيه بالقياس على الزنا).[٤]

الوجه الرابع: أن المعتمد الأساس في اعتبار قول الجمهور بجريان القياس في مسائل الحدود والكفارات هو إجماع الصحابة، وهذا الإجماع جرى على اعتماده وتقريره الحنفية أنفسهم في أكثر من موضع في مباحث الأصول.

فاعتمدوه في باب مستند الإجماع، قال السرخسي في ذكر مستند الإجماع: (ومنها ما يكون عن رأي نحو إجماعهم على أَجَل العِنّين، وإجماعهم على الحدّ على شارب الخمر؛ على ما روي أن عمر ﷺ لما شاورهم في ذلك قال عليّ: إنه إذا شرب سَكِرَ، وإذا سَكِرَ هذى، وإذا هذى افترى، وحدّ المفترين في كتاب الله ثمانون جلدة).[٥]

---

(١) «الفصول في الأصول»: ٤/ ١٠٨، «بذل النظر»: ٦٢٦، «سلم الوصول»: ٤/ ٤٠، ٤١، «التبصرة»: ٤٣٩، «الوصول» لابن برهان: ٢/ ٢٥٢، «شرح المحلي مع حاشية العطار»: ٢/ ٢٤٤.

(٢) «الوصول» لابن برهان: ٢/ ٢٥٣.

(٣) الردء: من يعين المحارب برصد الطريق ونحوه.

(٤) «التبصرة»: ٤٤٢.

(٥) «أصول السرخسي»: ١/ ٣٠١ .

واعتمدوه في باب حجية القياس، فاستندوا إلى إجماع الصحابة في ذلك، قال عبد العزيز البخاري: في ذكر الحنفية لأدلة القياس: (متمسّك آخر عوّل عليه أكثر الأصوليين، وهو الإجماع. . . .، وشاوروا في حدّ شارب الخمر، فقال عليّ ﷺ: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فحدّه حدّ المفترين. قاس حدّ الشارب على حدّ القاذف، فأخذوا برأيه واتفقوا عليه).[١]

بل استند إليه الطحاوي في إثبات حدّ الخمر، فقال: (ثبت عن أصحاب رسول الله ﷺ ما قد تقدم ذكرنا له في هذا الباب من إجماعهم على الثمانين، ومن استنباطهم إياها من أخفّ الحدود، فذلك من إجماعهم بعد ما كان خلافه).[٢]

الوجه الخامس: الفروع الفقهية التي ظاهرها امتناع الحنفية من جريان القياس فيها في باب الحدود والكفارات، لم يكن معتمدهم الأساس فيها منع القياس[٣]، ونذكر مثال عدم قطع النَّبّاش وهي المسألة التي خالف فيها الحنفية جمهور العلماء.

وقد أجاب الحنفية عن عدم قطع النَّبّاش بعدم صحة القياس في المسألة لعدم تحقّق معاني السرقة وعدم توافر علّة القطع.

فأما معاني السرقة فهي سرقة مال من حِرْز، وقد اختلّت هذه الأوصاف.

فالسرقة أخذ المال خفْية على وجه يسارق عين من قصد حفظه، ولا تصوّر لمسارقة عين الميت، ولهذا اختصّ الفعل باسم النبش غير اسم السرقة.

وأما المالية وهي تموّل وادّخار، فلا تثبت للكفن، لأنه يوضع للبلى، والطباع نافرة عنه، وأما الحِرْز فلا يوجد؛ لأن الميت لا يحرز نفسه، فكيف يحرز غيره، والمكان حفرة في الصحراء فلا يكون حرزاً، ولو دفن فيه مال آخر غير الكفن لا يقطع سارقه.

وأما اختلال علّة القطع وهو الانزجار؛ فلأن الجناية في نفسها نادرة الوجود، على

---

(١) «كشف الأسرار»: ٣/ ٢٨٠.

(٢) «شرح معاني الآثار»: ٣/ ١٥٨.

(٣) أكثر المسائل الأخرى لم يكن الخلاف فيها بين الحنفية والجمهور، وإنما وافق الحنفية غيرهم من المذاهب الأخرى. راجع بعض هذه النماذج في كتاب: «القياس في العبادات حكمه وأثره» لمحمد منظور إلهي.

أن أبا يوسف يرى القطع مع الجمهور.[١]

وبعد ذكر الوجوه السابقة؛ فحيث قد يبدو أن وراء بحث المسألة خلافاً حقيقيّاً يترتّب عليه آثار في مجرى الاستدلال الفقهي؛ فأرى أن التحقيق والتدبّر في خلاف هذه المسألة يرجّح خروجه من مصافّ الخلاف المعنوي.

وهذا حقيقة الخلاف اللفظي أن يتراءى في عين البحث اختلاف المذاهب، وبعد سبر غور المسألة؛ تتلاشى حقيقة الخلاف، ويتبين تلاقي الآراء، واتفاق المذاهب، وأن خلافهم لا يعدو أن يكون تبايناً في محلّ توارد النظر على الشيء الواحد، أو تبايناً في التعبير اللفظي عن معنى واحد.

وهذا الخلاف اللفظي أحد موارد إكثار مسائل الخلاف الأصولية عند المصنّفين، وهو مع ما يستنفده من جهد ليس من ورائه كبير فائدة، فإنه يظهر الفجوة واسعة بين المذاهب الأصولية، والأولى في إفادة العلم تحاشي نصب هذا الخلاف، فكما يقول الشاطبي: (نقل الخلاف في مسألة لا خلاف فيها في الحقيقة خطأ، كما أن نقل الوفاق في موضع الخلاف لا يصحّ).[٢]

ويقول ابن تيمية: (من نصب الخلاف فيما لا فائدة تحته، أو حكى أقوالاً متعدّدة لفظاً ويرجع حاصلها إلى قول أو قولين معنىً؛ فقد ضيّع الزمان، وتكثّر بما ليس بصحيح، فهو كلابس ثَوبي زور، والله الموفق للصواب).[٣]

---

(١) «المبسوط»: ٩/ ١٥٩، ١٦٠، «بدائع الصنائع»: ٧/ ٦٩، «تبيين الحقائق»: ٣/ ٢١٨، «العناية شرح الهداية»: ٥/ ٣٧٤، ٣٧٥، «البناية شرح الهداية»: ٧/ ٢٨.

(٢) «الموافقات»: ٥/ ٢١٠.

(٣) «مجموع الفتاوى»: ١٣/ ٣٦٨.

المبحث الثاني: الاختلاف في حجية قياس الشبه:

من المسائل التي جرى الأصوليون على نصب الخلاف فيها بين الحنفية والجمهور قياس الشبه، ويأتي بحث ذلك في مقدّمة ومطلبين:

مقدّمة في قياس الشبه:

حيث كانت العلة ركن القياس الأعظم، فهي محكّ نظر المجتهدين الأساس، ومحور بحثهم الرئيس، إذ هي متعلّق الحكم ومناطه، ومن أهمية العلّة تأتي أهمية مبحث الشبه فهو أحد مسالكها.

واسم الشبه وإن أطلق على كل قياس ألحق الفرع فيه بالأصل لجامع يشبهه فيه؛ فهو عام أريد به خاص؛ إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس؛ لأن كل قياس لا بدّ فيه من كون الفرع شبيهاً بالأصل بجامع بينهما؛ إلا أن الأصوليين اصطلحوا على تخصيص هذا الاسم بنوع من الأقيسة، وهو من أهمّ ما يجب الاعتناء به، والفرق بينه وبين الطرد، حتى قال الجويني: (ومن أهمّ ما يجب الاعتناء به تصوير قياس الشبه وتمييزه عن قياس المعنى والطرد).(١)

وقال الأبياري عن قياس الشبه: (لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض من هذه).(٢)

واستعمال الشبه يطلق ويراد به وصف جامع بين الفرع والأصل، فالشبه قدر مشترك من الأوصاف، وتتفاوت المشابهة قوة وضعفاً بحسب تفاوت الأوصاف المشتركة كثرة وقلّة، فالاشتراك في عشرة أوصاف تجعل المشابهة أقوى من المشاركة في تسعة فما دون.(٣)

وحيث كان الوصف الجامع بين الفرع والأصل منه ما هو مناسب لتشريع الحكم في

---

(١) «البرهان»: ٢/ ٥٦١.

(٢) «البحر المحيط»: ٤/ ٢٠٧.

(٣) «شرح مختصر الروضة» ٣/ ٤٢٤.

الأصل فهو علّة باتفاق، ومنه ما ليس مناسباً فليس بعلّة باتفاق، ويسمّى بالطردي، ومنه ما هو بين المرتبتين، فهو الشبه، واختلف في اعتباره، وعليه فالشبه: وصف مختلف في اعتباره علّة.(١)

والقياس القائم على هذا الوصف يسمّى قياس الشبه، وهذا إطلاق آخر للشبه يستعمله الأصوليون في تقسيمات القياس، ويطلق الشبه يراد به أحد مسالك العلّة، أي: أحد طرق معرفتها، وقد جعل الأصوليون للعلّة مسالك كثيرة، منها نقلي ويشمل النص والإجماع، ومنها عقلي ويشمل المناسب والشبه والسبر والتقسيم والدوران وتنقيح المناط.

وعليه فالشبه يراد به وصف ليس بمناسب ولا طردي، ويراد به مسلك لمعرفة العلّة، ولا إشكال في ذلك؛ لأن بحث العلة متّجه لتعدية الحكم، فمسالكه تكون بالنص والإجماع، وحيث لا نصّ ولا إجماع؛ فيكون البحث عن الوصف المتعلّق به تشريع الحكم بكونه مناسباً أو شبيهاً؛ فيكون هو علّة الحكم، ويكون هو الطريق لمعرفتها، فهو تلازم بين الإطلاقين فلا إشكال.(٢)

المطلب الأول: تعريف الشبه عند الأصوليين

أشار بعض الأصوليين إلى صعوبة تحقيق تعريف الشبه، منهم الجويني وابن السبكي وقد قال: (تكاثر التشاجر في تعريف هذه المنزلة، ومع هذا لم أجد لأحد تعريفاً صحيحاً، وقد اعترف إمام الحرمين: بأنه لم تتحرّر فيه عبارة مستمرّة في صناعة الحدود).(٣)

ويأتي تناول تعريف الشبه فيما يلي:

---

(١) «شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل» لأبي حامد الغزالي: ٣١٠، «البحر المحيط»: ٤/ ٢٢٤.

(٢) انظر: «تعليل الأحكام» للدكتور محمد مصطفى شلبي: ٢٣٠.

(٣) «رفع الحاجب»: ٤/ ٣٤٦.

الفرع الأول: تعريفات مقبولة عند الأصوليين:

أولاً: تعريف القاضي الباقلاني:

جاءت تعريفات الأصوليين لمسلك الشبه بتعبيرات متقاربة، فذكر الجويني عن الباقلاني في تعريفه قال: (قياس الشبه، وهو أن يلحق فرعٌ بأصل، لكثرة إشباهه بالأصل في الأوصاف، من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع فيها الأصل، هي علّة حكم الأصل).(١)

فأوضح تعريف الباقلاني أن بين الفرع والأصل أوصاف شبه يستدل بها على مناسبة جامعة بينهما، دون أن يكون في هذا الشبه ما يتّضح به المعنى الجامع، فهذه الأوصاف توهم وجود العلّة دون العلم بها.

فالجمع بينهما ليست لذات المناسبة الجامعة، كما هو حال الوصف المناسب، مثل وصف السُّكْر في تحريم الخمر وإلحاق الشعير بالنبيذ، فيكون الجامع هو وصف مناسب، وهذا ينتفي العلم به في قياس الشبه، ولكن يثبت بينهما شبه يوهم بوجود العلة، مثاله اشتراط النية في الوضوء قياساً على التيمم.

وقد فهم بعضهم أن كلام الباقلاني يراد به ما يستلزم العلّة، وهو بهذا المعنى يساوي قياس الدلالة، قال الآمدي: (وقد ذهب القاضي أبو بكر إلى تفسيره بقياس الدلالة، وهو الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم، ولكن يستلزم ما يناسب الحكم).(٢)

وقد اعتبر الآمدي تعريف الشبه بما يوهم المناسبة قول أكثر المحقّقين، ثم قال: (ويليه في القرب مذهب القاضي أبي بكر).(٣)

واعترض الصفي الهندي على تعريف الباقلاني، فذكر تعريفه: فقال: (وقال

---

(١) «التلخيص»: ٣/ ٢٣٦، «الإبهاج»: ٣/ ٦٧.
(٢) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٣٢٦، «أصول الفقه» لابن مفلح ٣/ ١٢٩٣ .
(٣) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٣٢٧.

القاضي أبو بكر رحمه الله: الوصف إما أن يكون مناسباً للحكم بذاته، وإما أن لا يناسبه بذاته، لكنه يكون مستلزماً لما يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه، والأول المناسب، والثاني الشبه، والثالث الطرد)، ثم عقّب فقال: (ضعيف لأنه غير مانع؛ إذ يدخل تحته قياس الدلالة).(١)

ووجه الاعتراض عند الصفي الهندي أن قياس الدلالة من قبيل قياس العلّة المقابل لقياس الشبه؛ لأن الجمع فيه إنما هو بما يستلزم المناسب، وتابعه في هذا بعض المعاصرين.(٢)

وفي هذا الاعتراض نظر، فإن تفسير كلام الباقلاني بأن تعريف الشبه عنده مرادف لقياس العلّة هو من توجيه الآمدي كما سبق ذكره، وكلام القاضي تعريف الشبه بما يوهم العلّة وليس بما يستلزمها.

وقد تابع القاضي على ذلك كثير من الأصوليين، ولهذا نسب الزركشي وغيره أن كثيراً منهم يعرفون الشبه بما يوهم المناسبة من غير اطّلاع عليها، فإنها لا تناسب بذاتها، بل بما اشتملت عليه، وهذا معنى ما قاله القاضي أبو بكر وجرى عليه الجمهور.(٣)

وتوضيح ذلك أن الجمع بين الأصل والفرع يكون بوصف، والأوصاف التي يقترن بها حكم الأصل ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مناسب معتبر تعلم مناسبته للحكم قطعاً باعتبار الشرع له، كمناسبة شدّة الخمر للتحريم، والقتل للقصاص، والقطع للسرقة، والزنا للحدّ، وغير ذلك من الأوصاف المناسبة لأحكامها، وهي كثيرة.

والقسم الثاني: ليس مناسباً ولا معتبراً، كلون الخمر وطعمها، إذ لا يناسبان تحريمها، وكقول القائل: وجبت الكفارة على الأعرابي في حديث كفارة الجماع في نهار رمضان؛ لكونه أسودَ أو أبيضَ، أو طويلاً أو قصيراً، ونحو ذلك، فهذا طرد

---

(١) «نهاية الوصول»: ٨/ ٣٣٤١.
(٢) «نبراس العقول»: ٣٣٢.
(٣) «البحر المحيط»: ٤/ ٢١٠.

محض، معلوم قطعاً أن الشرع لم يعلّق الحكم عليه؛ لأن التعلّق بمثل ذلك يخرج عن تصرّف العقلاء، فكيف بالشرع الحكيم، وأيضاً لم يؤلف في موارد تصرّف الشرع الالتفات إلى مثل هذه الأوصاف.

فهذان طرفان في حكم أوصاف الأصل.

أما القسم الثالث: ما نزل عن المناسب وارتفع عن الطردي، فهو ما يظنّ أنه يوهم اشتماله على مصلحة الحكم من غير قطع بذلك، وقد ألف من الشرع اعتباره في بعض الأحكام، فهذا هو الشبهي، ويكون شبهه بتردّده بين القسمين الأولين المناسب والطردي، فهو يشبه المناسب المقطوع باشتماله على المصلحة من حيث عدم القطع بانتفاء مناسبته، ومن حيث إشعاره بالحكم، ومن حيث التفات الشرع إليه.

لكنه يخالفه في أنه في ذاته غير مناسب للحكم، حيث إن المناسب يكون ترتيب الحكم على وفقه مما يفضي إلى تحصيل مقصود الشرع، وأيضاً تكون مناسبته للحكم عقلية تدرك قبل ورود الشرع بالحكم، فمناسبة السُّكْر للخمر ليست حاصلة بتحريم الشرع، وإدراكها بالعقل قبل النص، والشبه غير ظاهر المناسبة في ذاته، فالعقل لا يدرك ملاءمته للحكم.

ويشبه الطردي المقطوع بخلوّه عن المصلحة من حيث عدم القطع بمناسبته، وعدم ظهورها، ويخالفه في أن الشرع عهد منه عدم الالتفات إلى الطردي، ولكن في الشبه، فإنه بعد البحث يؤلف التفات الشرع إليه في بعض الأحكام.

ومثاله قياس إزالة النجاسة على طهارة الحدث في وجوب الماء؛ بجامع أن كلًّا طهارة لأجل الصلاة، ومناسبة تعيين الماء في إزالة النجاسة غير ظاهرة، ولكن يؤلف التفات الشرع إلى اعتبار الماء في الطهارة، كما في مسّ المصحف والطواف، ومنه أيضاً قياس الشافعي الوضوء على التيمم في وجوب النية.

وهذا التوصيف لقياس الشبه هو ما رجّحه كثير من الأصوليين، فقال الغزالي بعد توضيحه: (فإن لم يرد الأصوليون بقياس الشبه هذا الجنس؛ فلست أدري ما الذي أرادوا

وبِمَ فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب).(١)

وقال عنه الآمدي أنه: (أقربها إلى قواعد الأصول، وهو الذي ذهب إليه أكثر المحقّقين).(٢)

وقال عنه الصفي الهندي أنه: (أقرب ما قيل في تعريف قياس الشبه).(٣)

وقال الطوفي: (هذا أجود ما قرّر في قياس الشبه، وعليه الأكثرون).(٤)

وقال الزركشي: (وهذا أصحّ ما قيل في الشبه).(٥)

ثانياً: تعريف الفخر الرازي:

قريباً من التعريف السابق جاء تعريف الرازي، ولكن بتعبير آخر، فقال: هو الوصف الذي لا يكون مناسباً للحكم، ولكن علم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب للحكم.

فوصف الشبه له جهتان، فحيث كان غير مناسب للحكم يظنّ عدم اعتباره، وحيث علم تأثير جنسه القريب في الجنس القريب؛ كان ظنّ إسناد الحكم إليه أقوى من ظنّ إسناده إلى غيره.

فيتردّد بين أن يكون معتبراً وبين أن لا يكون معتبراً.

ومثال هذا إيجاب المهر بالخلوة، فإن الخلوة لا تناسب وجوب المهر؛ لأن وجوبه في مقابلة الوطء؛ إلا أن جنس هذا الوصف، وهو كون الخلوة مظنّة للوطء معتبر في جنس الوجوب، وهو الحكم بتحريم الخلوة بالأجنبية.(٦)

---

(١) «المستصفى»: ٣١٧.

(٢) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٣٢٧.

(٣) «نهاية الوصول»: ٨/ ٣٣٤٢.

(٤) «شرح مختصر الروضة»: ٣/ ٤٢٩.

(٥) «البحر المحيط»: ٤/ ٢١٠.

(٦) «المحصول»: ٥/ ٢٧٨، «نهاية الوصول»: ٨/ ٣٣٤١، «الإبهاج»: ٣/ ٦٧.

الفرع الثاني: تعريفات محلّ بحث واعتراض:

من تعريفات الشبه التي نسبت لبعض الأصوليين تعريفان كانا محلّ بحث واعتراض، تأتي الإشارة إليهما:

التعريف الأول: التعريف بقياس الأشباه:

من التعريف للشبه محلّ البحث والاعتراض: تعريفه بأنه: إلحاق الفرع المتردّد بين أصلين بما هو أشبه به منهما.

والمراد به أن يتجاذب الفرع أصلان له شبه بكل واحد منهما، وشبهه بأحدهما أكثر، فيردّ إلى أكثرهما شبهاً به، كأن يتردّد بين حاظر ومبيح، ويشبه المبيح بأربعة أوصاف، ويشبه الحاظر بثلاثة أوصاف؛ فيأخذ حكم الإباحة.

فالحادثة لا تجمع أوصاف واحد منهما، غير أنها بأحد الأصلين أكثر شبهاً.

مثاله: المذي يتردّد بين البول والمني، فيشبه البول بأنه خارج من الفرج، ولا يخلق منه الولد، ولا يجب به الغسل، ويشبه المني بأنه خارج تحلّله الشهوة، ويخرج أمامها.

وكالوضوء يشبه التيمم في إيجاب النية من جهة أنه طهارة عن حدث، ويشبه إزالة النجاسة في أنه طهارة بمائع؛ فيلحق بما هو أشبه بهما، وهذا التعريف مشهور في كتب الحنابلة.(١)

وفيه بحث فقد اعترض الصفي الهندي عليه بأنه غير مانع؛ لأنه يدخل تحته بعض أنواع القياس المناسب، وذلك في صورتين:

الصورة الأولى: ما تكون مشابهته للأصلين بمناسب، وتكون مشابهته لأحدهما في أكثر الصفات، وأيضاً هو مشعر بأن ذلك من باب ترجيح أحد القياسين على الآخر، وهذا لا يدخل في ماهية القياس.(٢)

---

(١) «العدة» لأبي يعلى: ٤/ ١٣٢٥، ٤/ ١٣٢٦، «رسالة في أصول الفقه» للعكبري: ٧١، «شرح مختصر الروضة»: ٣/ ٤٢٥، «اللمع»: ١٠١.

(٢) «نهاية الوصول»: ٨/ ٣٣٣٩، ٣٣٤٠.

واعتبره الإيجي أنه ليس من الشبه المقصود في شيء.(١)

الصورة الثانية: تعريف الشبه بأنه ما اجتمع فيه مناطان لا على سبيل الكمال، إلا أن أحدهما أغلب من الآخر، وذلك كالظهار لفظ محرّم، وهو كلمة زور؛ فيدور بين القذف والطلاق، وكذا زكاة الفطر تتردّد بين المؤنة والقربة، والكفارة تتردّد بين العبادة والعقوبة.(٢) فهذه الصورة أقرب إلى قياس المناسب، وقد نقل الآمدي هذا التعريف ثم قال عنه: (إنه غير خارج عن التعليل بالمناسب).(٣)

وقد ذكر الغزالي بحثاً في بيان ما يظنّ أنه من الشبه المختلف فيه وليس منه، وذكر الصورتين السابقتين.(٤)

فتكون للقياس عند تردّد الفرع بين أصلين حالتان، الأولى: حيث يكون التردّد في مناط الحكم، ويكون إلحاق الفرع بأقرب المناطين من جهة كثرة المشابهة، فليس ذلك من قياس الشبه، وهذا يتوجّه إليه اعتراض الصفي الهندي والإيجي.

والثانية: إن كان التردّد في أوصاف لا تدل على مناط الحكم، وهذا هو قياس الشبه، يقول ابن السمعاني في توضيح قياس الشبه: (وأما قياس الشبه فلا بدَّ وأن يكون في فرع يتجاذبه أصلان، فيلحق بأحدهما بنوع شبه يقرب من غير تعرّض لبيان المعنى، ونعني بالمقرب شبهاً يقرب الفرع من الأصل في الحكم المطلوب، ويجوز أن يقال قياس يشعر باجتماع في حكم من غير بيان المعنى).(٥)

والأصوليون يسمّون القياس الذي يتردّد فيه الفرع بين أصلين بقياس غلبة الأشباه، يقول ابن السبكي: (من شرط في اعتباره أن يجتذب الفرع أصلان، فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه، ويسمّونه - والحالة هذه - قياس غلبة الأشباه).(٦)

---

(١) «شرح الإيجي على مختصر ابن الحاجب»: ٣٢٦.

(٢) «نهاية الوصول»: ٨/ ٣٣٤٠.

(٣) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٣٢٦.

(٤) «المستصفى»: ٣٢٣.

(٥) «قواطع الأدلة»: ٢/ ١٦٨.

(٦) «رفع الحاجب»: ٤/ ٣٤٨.

وإذا تبيّن التفريق بين صورتي هذا القياس، فإنه يستبين به سبب خلاف بعض الأصوليين حول قياس غلبة الأشباه، فالإسنوي لا يعتبره من قياس الشبه، فقد قال معقّباً على كلام البيضاوي: قوله: واعتبر الشافعي. . . . هو فرع آخر سمّاه الشافعي: قياس الأشباه، وأدخله المصنّف في مسألة قياس الشبه؛ لأن فيه مناسبة له، وحاصله أنه إذا تردّد فرع بين أصلين؛ قد أشبه أحدهما في الحكم، والآخر في الصورة. . .، ومقتضى كلام المصنّف أن القاضي خالف في الشبه وفي قياس الأشباه، وقد أخذ الشارحون ظاهره فصرّحوا به، وليس كذلك؛ فقد صرّح الغزالي في «المستصفى» بأن قياس الأشباه ليس فيه خلاف) .[1]

فجعل قياس الأشباه غير قياس الشبه، وأن الخلاف لا يرد على غلبة الأشباه.

وأما ابن السبكي فعلى خلاف رأي الإسنوي، فقد قال في نفس الموضع من شرحه للبيضاوي: (واعلم أن صاحب الكتاب لم يصرّح بذكر قياس غلبة الأشباه، وهو أن يكون الفرع متردّداً بين أصلين لمشابهته لهما، فيلحق بأحدهما لمشابهته في أكبر صفات مناط الحكم، ولعلّه ظنّه قسماً من قياس الشبه أو هو هو، وهو ظنّ صحيح، فالناس فيه على هذين الاصطلاحين، ولم يقل أحد أنه قسيم[2] للشبه، بل إما قسم منه، أو هو هو) .[3]

فالخلاف السابق ليس وارداً على محلّ واحد، فمن اعتبر قياس غلبة الأشباه قسماً من قياس الشبه، أراد به مشابهة الفرع لأصلين في أوصاف لا تدل على المناط المناسب، ومن اعتبره قسيماً لقياس الشبه، أراد به المشابهة في المناط المناسب.

التعريف الثاني: التعريف بتحقيق المناط:

ذكر الآمدي أن بعض الأصوليين اعتبر من قياس الشبه ما عرف المناط فيه قطعاً غير

---

(١) «نهاية السول»: ٣٣١.

(٢) في الطبعة التي رجعت إليها ذكرت كلمة (قسم) بدل (قسيم)، طبعة الكتب العلمية ببروت، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، وهو خطأ يدرك من السياق.

(٣) «الإبهاج»: ٣/ ٦٩.

أنه يفتقر في آحاد الصور إلى تحقيقه، ومثاله في الشرع قوله تعالى في جزاء الصيد: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥].

وليس المِثْل من النَّعَم مشبهاً للصيد في جميع أوصافه، ولا منافياً له في جميع أوصافه، فاعتبر في الجزاء أقرب الشبه بالصيد.

وقد ردَّ الآمدي اعتبار ذلك من قياس الشبه؛ لأن النظر في قياس الشبه في مناط الحكم، والنظر في هذه الصورة في تحقّق أفراد الحكم، أما مناطه فمقطوع به بالنص، والاجتهاد في مثله محلّ اتفاق حتى عند كثير من منكري القياس.(١)

والآمدي تابع للغزالي في ردّ ذلك من حدّ قياس الشبه، ولم ينسباه لمن قاله(٢)، وقد وجدت القول به عند الماوردي الشافعي.(٣)

الفرع الثالث: توضيحات في ختام تعريف الشبه:

في ختام الكلام عن تعريفات الشبه عند الأصوليين يأتي التنويه عن بعض التوضيحات فيما يلي:

أولاً: أشار كثير من الأصوليين إلى صعوبة تعريف قياس الشبه، وأرى أن ذلك يمكن رجوعه إلى أن اعتبار الشبه مآله إلى النظر والاجتهاد دون تقييد بمقاييس منضبطة تعين سبيل النظر عن الاضطراب.

فالتحديد مجاله في المناسب حيث الوصف الظاهر الذي يترتّب على تعليق الحكم به مقصود الشرع، وفي الطرد وهو الوصف الذي لا أثر له في إثبات الحكم، أما حيث يكون المجال بين الطرفين فيصعب وجود المقياس المحدّد، ويكون الاعتماد أوسع على النظر القائم على الظنّ الغالب.

وفي ذلك يقول الجويني: (إن الناظر إذا فقد المعنى نظر في الأشباه، وهو أوسع

---

(١) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٣٢٦، «نهاية الوصول» ٨/ ٣٣٤٠.

(٢) «المستصفى»: ٣٢٢.

(٣) «الحاوي»: ١٦/ ١٥٠.

الأبواب، وذلك لأن الشبه ينقدح عند إمكان المعنى وعند عدم فهمه).[١]

ويقول: (الأشباه المغلبة على الظَّنّ وإن كانت لا تناسب الأحكام، فهي تناسب اقتضاء تشابه الفرع والأصل في الحكم، فهذا هو السِّرّ الأعظم في الباب، فكأن المعنى مناسب للحكم من غير فرض ذكر أصل).[٢]

ثانياً: بعد ما تقدّم بيانه من جهود الأصوليين في تعريف قياس الشبه أحبّ أن أشير إلى أنه مما يعين في تصوّر قياس الشبه؛ هو أنه أحد أقسام الأوصاف الجامعة في النظر القياسي، فينبغي العناية في تصوّره بالنظر من خلال موقعه من النوعين الآخرين، وهذا كان موضع عناية الأصوليين.

فعند النظر في الأوصاف يكون المعتمد أولاً اعتبار مقياس المناسبة، فإن ثبتت المناسبة فلا حاجة للشبه، فالشبه لا يكون مسلكاً إلا بانتفاء المناسب، وهذا محلّ اتفاق بين الأصوليين، وقد قال الجويني: (القائلون بقياس الشبه أجمعوا على أنه لا يصار إليه مع إمكان المصير إلى قياس العلّة).[٣]

فإن انتفى المناسب كان النظر في الأوصاف محلّ اعتبار مسلك الشبه ليخرج منها كل ما هو طردي، وبذلك يكون في مقياس تعيين ما هو طردي ما يعين في تضييق سعة مجال البحث أمام المجتهد.

وقد ذهب ابن السمعاني إلى أن الأصل أن يبذل المجتهد وُسْعه في طلب المعنى المؤثّر، وأن وجوده هو غالب الشرع، فقال: (والأولى أن يقال: إن من يتحرّى طلب الحقّ وطلب إبراز معنى مناسب للحكم، فينبغي أن يشتغل بذلك ويبذل غاية مجهوده، وعندي أن من طلب ذلك فلابدَّ أن يجده إلا في أفراد من المسائل وردت بها النصوص واتفقت الأمة على تعرّيها من المعاني.

(١) «البحر المحيط»: ٤/ ٢٠٩.

(٢) «البرهان»: ٢/ ٥٧٢.

(٣) «التلخيص»: ٣/ ٢٣٨، «رفع الحاجب»: ٤/ ٣٤٧، «التحبير» للمرداوي: ٧/ ٣٤٢٩.

فأما عامة الأحكام فالشارع الحكيم لم يخلها من المعاني المؤثّرة في تلك الأحكام، وإن أعوز المجتهد وجود المعنى، فحينئذ ينبغي أن يرجع إلى قياس الشبه).[١]

وقال ابن السبكي: (ومنهم من شرط في اعتباره إرهاق الضرورة إلى الحكم في واقعة لا يوجد فيها إلا الوصف الشبهي).[٢]

ثالثاً: إن ممّا يعين في تعامل المجتهد مع قياس الشبه أنه ينبغي أن يراعي في توصيفه اعتماد مقياس المقاربة، وذلك أنه لا يخلو فرع عن مشابهة لأصول كثيرة، فيكون اعتماد النظر عندئذ المقاربة بين أيّهما هو به أشبه، ولعلّ هذا هو ما جعل كثيراً من الأصوليين يعتبر أن قياس الشبه متّجه للتردّد بين أصول، بل بعضهم جعل ذلك شرطاً في قياس الشبه.

قال الجويني: (وذهب بعضهم إلى أنه لا يسوغ المصير إلى قياس الشبه إلا بشرطين: أحدهما: ما ذكرناه، وهو أن لا يصار إليه مع إمكان المصير إلى القياس علّة.

والثاني: أن يجتذب الفرع أصلان فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه).[٣]

وقد نقل ابن السمعاني عن القاضي أبي حامد المروزي قوله: (إنّا لا نعني بقياس الشبه أن يشبه الشيء بالشيء من وجه أو أكثر من وجه؛ لأنه ليس في العالم شيء إلا وهو يشبه شيئاً آخر من وجه أو أكثر من وجه، لكن يعتبر أن لا يوجد شيء أشبه به منه. . . . .، وهذا لأن إلحاق الشيء بنظائره وإدخاله في سلكه أصل عظيم، فإذا لم يكن شيء أشبه منه به، لم يكن بدّ من إلحاقه به).[٤]

ويقول الغزالي: (وغير المناسب ينقسم إلى ما يسلم عن المعارضة بعلامة هي أولى منه، فيصلح لاعتماد المجتهد عليه بعد السبر، وإلى ما لا يسلم عن وصف هو أولى منه، وهذا ينقسم: فمنه ما يكون قرب وصف آخر معلوماً بالبديهة، ومنه ما يعلم بالنظر، فما

---

(١) «قواطع الأدلة»: ٤/ ٢٦٧.

(٢) «رفع الحاجب»: ٤/ ٣٤٨.

(٣) «التلخيص»: ٣/ ٢٣٨.

(٤) «قواطع الأدلة»: ٤/ ٢٦٦، «البحر المحيط»: ٤/ ٢١٤.

يعلم بُعْده وقرب غيره وكونه أولى منه بالبديهة، فهو الطرد القبيح الذي لا يتصوّر أن يكون معوّل مجتهد).[(١)]

رابعاً: يبقى باب مسلك الشبه عصيًّا على ضوابط مقيدة، بعيداً عن تحكّم تقعيد الأصوليين، ويكون شأنه تقريبيًّا، بحيث يلفى في نظر الاجتهاد الأصولي عند توظيفه عرضة غلبة الظَّنّ في سبيل نظر المجتهد يتعامل معه وسع قدرته وغلبة ظنّه.

بيد أن للمجتهد في رعاية ما سبق من تقريبات عوناً في سبيل اجتهاده مع مسلك الشبه، وما أجمل قول ابن السمعاني: (قياس المعنى تحقيق، وقياس الشبه تقريب، وقياس الطرد تحكّم).[(٢)]

ويقول الجصاص: (طريق العلل الشرعية وترجيح بعضها على بعض؛ الاجتهاد وغالب الظَّنّ).[(٣)]

المطلب الثاني: أقوال العلماء في حجية الشبه وأدلتهم:

الفرع الأول: أقوال العلماء في حجية الشبه:

حكى الأصوليون الخلاف في اعتبار مسلك الشبه بما يعني الخلاف في حجية قياس الشبه، فالجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة على اعتباره، والحنفية وبعض الشافعية على منعه.

واختار ابن الحاجب القول باعتبار حجية قياس الشبه؛ إن كان ثبوته بمسلك آخر، وليس بمحض الشبه.[(٤)]

ولا يعد هذا قولاً في المسألة؛ حيث إن ثبوت علّيّة الشبه بمستقلّ يخرجه عن محلّ النزاع؛ لأنه والوضع كذلك يكون من قياس العلّة عند العلماء.

---

(١) «شفاء الغليل»: ٣٧٤.

(٢) «قواطع الأدلة»: ٢/ ١٦٨.

(٣) «الفصول في الأصول»: ٤/ ١٣٤.

(٤) «مختصر المنتهى بشرح رفع الحاجب»: ٤/ ٣٤٥.

وقد تفرّع من القول باعتبار مسلك الشبه أقوال، عدّها ابن السبكي ستّة، ولهذا جعل الأقوال في المسألة سبعة أقوال:

أحدها: بطلانه، والثاني: اعتباره في الحكم ثم الصورة، والثالث: اعتباره فيهما على حدّ سواء، والرابع: اعتباره في الحكم فقط، والخامس: اعتباره في الصورة فقط، والسادس: فيما يظنّ استلزامه للعلة، والسابع: اعتبار قياس غلبة الأشباه دون غيره.(١)

ولكن في نسبة القول إلى المذاهب ما يحتاج إلى توضيح يأتي بيانه فيما يلي:

أولاً: مذهب المالكية:

في بيان مذهب المالكية حكى القرطبي كما نقله الزركشي عن المالكية حجية قياس الشبه(٢)، وقال الباجي عن قياس الشبه: (وأكثر شيوخنا على أنه صحيح).(٣)

وجرى عليه التلمساني، فذكر تعريفه ومثّله بالوضوء يدور بين التيمم وإزالة النجاسة، فيشبه التيمم من حيث إن المزال فيه وهو الحدث حكميّ لا حِسّيّ، ويشبه إزالة النجاسة في أن المزال فيها حِسّيّ لا حكميّ؛ لإزالة الماء العين بالطبع بخلاف التراب.

ثم قال: فالمالكية والشافعية يوجبون النية في الوضوء، تغليباً لشبهه بالتيمم.(٤)

وقال بعض المتأخّرين منهم: (والظاهر قبوله إن لم يوجد غيره، كما قال به الأكثر في غلبة الأشباه).(٥)

ونسب الغزالي حجية قياس الشبه للإمام مالك في «المنخول» وفي «شفاء الغليل».(٦)

ثانياً: مذهب الشافعية:

في تقرير مذهب الشافعية؛ ذهب أكثرهم إلى اعتبار مسلك الشبه، حكاه عنهم غير

---

(١) «الإبهاج»: ٣/ ٦٩.
(٢) «البحر المحيط»: ٤/ ٢١٠.
(٣) «إحكام الفصول» للباجي: ٢/ ٦٣٥.
(٤) «مفتاح الوصول»: ٧٠٧.
(٥) «نثر الورود»: ٢/ ٤٩٩.
(٦) «المنخول»: ٤٨١، «شفاء الغليل»: ٣١١.

واحد من الأصوليين منهم ابن السمعاني[١] والقاضي أبو يعلى الحنبلي[٢] وأبو العباس القرطبي.[٣]

وقال الجويني: (ذهب معظم الفقهاء إلى قبول قياس الشبه والقول به)[٤]، وبمثله قال ابن دقيق العيد.[٥]

وقال الغزالي: (أمثلة قياس الشبه فهي كثيرة، ولعلّ جلّ أقيسة الفقهاء ترجع إليها).[٦]

ونسبه الغزالي للشافعي.[٧]

وقال ابن السمعاني: (ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله أنه حجّة، وقد أشار إلى الاحتجاج به في مواضع من كتبه).[٨]، وبمثله قال ابن السبكي[٩]. وعليه جرت أكثر كتب الشافعية.[١٠]

واستندوا على ذلك بنصوص من أقوال الإمام، وهي:

الأول: قال في القياس: (أو نجد الشيء منه والشيء من غيره، ولا نجد شيئاً أقرب به شبهاً من أحدهما؛ فنلحقه بأولى الأشياء شبهاً به، كما قلنا في الصيد).[١١]

الثاني: قال: (والقياس من وجهين: أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل فلا

---

(١) «قواطع الأدلة»: ٢/ ١٦٤.

(٢) «العدة»: ٤/ ١٣٢٧.

(٣) «البحر المحيط»: ٤/ ٢١٠.

(٤) «البرهان»: ٢/ ٥٦٩.

(٥) «البحر المحيط»: ٤/ ٢١٠.

(٦) «المستصفى»: ٣١٧.

(٧) «المنخول»: ٤٨١، «شفاء الغليل»: ٣١١.

(٨) «قواطع الأدلة»: ٢/ ١٦٤.

(٩) «رفع الحاجب»: ٤/ ٣٤٧.

(١٠) «الوصول» لابن برهان: ٢/ ٢٩٣.

(١١) «الرسالة»: ٣٤.

يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه فذلك يلحق بأولاها به وأكثرها شبهاً فيه، وقد يختلف القايسون في هذا).(١)

الثالث: قال: (والقياس قياسان: أحدهما يكون في مثل معنى الأصل، فذلك الذي لا يحلّ لأحد خلافه، ثم قياس أن يشبه الشيء بالشيء من الأصل، والشيء من الأصل غيره، فيشبه هذا بهذا الأصل، ويشبه غيره بالأصل غيره.

(قال الشافعي): وموضع الصواب فيه عندنا - والله تعالى أعلم - أن ينظر؛ فأيّهما كان أولى بشبهه صيّره إليه، إن أشبه أحدهما في خصلتين، والآخر في خصلة؛ ألحقه بالذي هو أشبه في خصلتين).(٢)

الرابع: قال: (ولا يجزئ طهارة من غسل ولا وضوء ولا تيمم إلا بنية، واحتجّ على من أجاز الوضوء بغير نية بقوله: "الأعمال بالنيات"، ولا يجوز التيمم بغير نيّة، وهما طهارتان فكيف يفترقان؟).(٣)

فهذه نصوصه واضحة في اعتبار الشبه عند الإمام الشافعي.

وذهب بعض الشافعية كالصيرفي وأبي إسحاق المروزي وأبي إسحاق الشيرازي إلى عدم اعتبار الشبه، ونفوه عن الشافعي، وحملوا أقواله على ترجيح إحدى العلّتين في الفرع بكثرة الشبه، فيكون من باب قياس العلة.(٤)

ثالثاً: مذهب الحنابلة:

مذهب الحنابلة أن قياس الشبه حجة عندهم، نصّ عليه ابن مفلح فقال: (قياس علّة الشبه حجة عندنا، وعند الشافعية، حتى قال ابن عقيل: لا عبرة بالمخالف).(٥)

---

(١) «الرسالة»: ٤٧٩.

(٢) «الأم»: ٧/ ٩٤.

(٣) «مختصر المزني»: ٨/ ٩٤.

(٤) «اللمع» للشيرازي: ١٠١، «التلخيص»: ٣/ ٢٣٦، ٢٣٧، «قواطع الأدلة»: ٢/ ١٦٥، «الإبهاج»: ٣/ ٦٩، «البحر المحيط»: ٤/ ٢١٠.

(٥) «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ١٢٩٤.

وبمثله قال المرداوي[١] وابن النجار.[٢]

وحكى القاضي أبو يعلى روايتين عن أحمد: إحداهما بعدم حجيته، والثانية بحجيته.[٣]

رابعاً: مذهب الحنفية:

في بيان مذهب الحنفية؛ ذكر علماؤهم في مصنّفاتهم الأصولية القول بفساد مسلك الشبه وعدم اعتباره.

قال السرخسي: (قياس الشبه وهو مما لا يجوز أن يضاف إليه الوجوب بحال).[٤]

وقال: (الترجيح بكثرة الأشباه، فإنه فاسد عندنا).[٥]

وبمثله قال علاء الدين البخاري[٦]، والفناري[٧]. كما ذكر عدم اعتباره ابن أمير الحاج، وأمير بادشاه، وكذا نصّ عليه في «فواتح الرحموت».[٨]

ونسب القول بعدم حجيته للحنفية كثير من الأصوليين، منهم ابن السمعاني، فقال: (وقال كثير من أصحاب أبي حنيفة أن قياس الشبه ليس بحجة، وإليه ذهب من ادّعى التحقيق منهم، وصار إليه القاضي أبو زيد).[٩]

وبمثله قال ابن برهان[١٠]، والقاضي أبو يعلى وغيرهم.[١١]

---

(١) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٧/ ٣٤٢٩.

(٢) «شرح الكوكب»: ٤/ ١٩٠.

(٣) «العدة»: ٤/ ١٣٢٧، «روضة الناظر»: ٣١٤، «المسودة»: ٣٣٥.

(٤) «أصول السرخسي»: ٢/ ١١٣.

(٥) «أصول السرخسي»: ٢/ ٢٦٤.

(٦) «كشف الأسرار»: ٤/ ١٠١.

(٧) «فصول البدائع»: ٢/ ٣٥٤.

(٨) «التقرير والتحبير»: ٣/ ٢٠١، «تيسير التحرير»: ٤/ ٥٤، «فواتح الرحموت»: ٢/ ٣٥٤.

(٩) «قواطع الأدلة»: ٢/ ١٦٥.

(١٠) «الوصول» لابن برهان: ٢/ ٢٩٣.

(١١) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٧/ ٣٤٣١، «البحر المحيط»: ٤/ ٢١١.

غير أن من الأصوليين من نسب لأبي حنيفة وأصحابه القول باعتبار قياس الشبه، فنسبه إليه الغزالي(١)، وقال الشيخ أبو إسحاق: (وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: يصحّ ردّ الفرع إلى الأصل بضرب من الشبه). (٢)

ومن أمثلته عند أبي حنيفة كما ذكره الجويني إلحاقه التشهّد الثاني بالأول في عدم الوجوب؛ حيث إنه تشهد، فلا يجب كالتشهد الأول. (٣)

وفيه نظر؛ لأن التشهد الثاني عند أبي حنيفةمن واجبات الصلاة. (٤)

ومما ذكره الغزالي قول أبي حنيفة مسح الرأس لا يتكرّر؛ تشبيهاً له بمسح الخفّ والتيمم، والجامع أنه مسح فلا يستحبّ فيه التكرار؛ قياساً على التيمم ومسح الخفّ، وردّ دعوى الدبوسي بأن علّة المسح مؤثّرة، فهي للتخفيف في الخفّ والتيمم: بأن مخالفهم لا يسلم بتعليل الأصل بما علّلوه، بل يقول: لعله تعبّد أو معلّل بمعنى آخر غير التخفيف. (٥)

وقد اعتبر ابن برهان أن الخلاف في محض الاصطلاحات فقال: (واعلم أنهم [يعني الحنفية] لا يخالفوننا في المعنى، فإنهم معترفون به، إلا أنهم يقولون: هو قياس الحكم على الحكم، والاستدلال بالحكم على الحكم هو الشبه؛ إلا أنهم سمّوه باسم آخر، ونحن لا ننازعهم في اللفظ). (٦)

الفرع الثاني: أدلة إثبات قياس الشبه ونفيه:

أولا: أدلة إثبات قياس الشبه:

اعتمد جمهور العلماء في اعتبار الشبه إلى أدلة، أهمّها دليلان:

---

(١) «المنخول»: ٤٨١، «شفاء الغليل»: ٣١١.

(٢) «التبصرة»: ٤٥٨.

(٣) «البرهان»: ٢/ ٥٦٢، «الإبهاج»: ٣/ ٦٨.

(٤) انظر: «الهداية شرح البداية» للمرغيناني: ٤٦.

(٥) «المستصفى»: ٣١٧.

(٦) «الوصول» لابن برهان: ٢/ ٢٩٤.

الدليل الأول: إفادة الشبه غلبة الظَّنّ:

دليل الجمهور الأول وهو المعتمد الأساس في قولهم بحجية الشبه أنه يفيد غلبة الظَّنّ، وما يفيد غلبة الظَّنّ فمعتبر في أصول الشرع.

وتقرير ذلك يحتاج إلى إثبات مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: اعتبار الشريعة لغلبة الظَّنّ، وهذا محلّ اتفاق، وهو معلوم من أصول الشرع أن مسلك الشرع في إثبات العمليات عماده على غلبة الظَّنّ، بل إن القياس كلّه قيامه على غلبة الظَّنّ، ومحلّ الاتفاق في القياس، وهو قياس المناسب المؤثّر؛ فحجيته بسبب إفادته الظَّنّ الغالب، وقياس الشبه يفيد غلبة الظَّنّ فلا ينبغي أن يكون في اعتباره خلاف.(١)

المقدمة الثانية: وهي إفادة قياس الشبه غلبة الظَّنّ، فقد جمعت من متفرّق كلام الأصوليين عدّة أوجه في إفادة قياس الشبه غلبة الظَّنّ، وهي:

الوجه الأول: الحكم الشرعي لا يخلو من عدّة احتمالات؛ إما أن يكون لغير مصلحة، وهذا بعيد؛ لأن أحكام الشرع لا تخلو من حكمة، سواء علمناها أم لم نعلمها، وإما أن يكون لمصلحة في الوصف الشبهي ما دام ليس هناك وصف آخر، وإما أن يكون لمصلحة ضمن أوصاف أُخَر غير معتبرة، واحتمال كونه لمصلحة ظاهرة أرجح من كونه تعبّداً ومن الأوصاف الأخرى، فيكون هو ما يفيد غلبة الظَّنّ.(٢)

الوجه الثاني: أن لجنس هذا الوصف أثراً في جنس ذلك الحكم، ولم يوجد هذا المعنى في سائر الأوصاف، فلا شكّ أن ميل القلب إلى إسناد الحكم إلى هذا الوصف أقوى من ميله إلى إسناده إلى غير ذلك الوصف.(٣)

الوجه الثالث: إثارته الظَّنّ هو أنّا إذا رأينا حكماً ثبت في محلّ مشتمل على

---

(١) «البحر المحيط»: ٤/ ٢١١، «كشف الأسرار»: ٤/ ١٠١، «الوصول» لابن برهان: ٢/ ٢٩٧، «شرح مختصر الروضة»: ٣/ ٤٣١، ٤٣٢.

(٢) «روضة الناظر»: ٣١٤.

(٣) «المحصول»: ٥/ ٢٨٠، «نهاية السول»: ٣٣١، «الإبهاج»: ٣/ ٧١.

أوصاف غلب على ظنّنا أن تلك الأوصاف مشتملة على علّة الحكم، ثم إذا رأينا محلاً آخر قد وجدت فيه تلك الأوصاف أو أكثر، غلب على ظنّنا أن هذا المحلّ كذلك في اشتماله على المصلحة.(١)

الوجه الرابع: ثبت بالشبه أقيسة كثيرة مغلبة للظَّنّ مفيدة قوّته في كون الحكم على ما نصب له المعلّل، فإنه يغلب على ظنّ كل عاقل شبيهة الوضوء بالتيمم في قياس الوضوء على التيمم في النية، كما قال الشافعي: إنهما طهارتان فكيف يفترقان؟ فإن كل واحد منهما طهارة عن حَدَث لا يعقل معناه، وقد غلب التعبّد على كل واحد منهما.(٢)

وكثير من أقيسة الفقهاء أفادت غلبة الظَّنّ، وهي معتمدة على مسلك الشبه، حتى قال الغزالي: (أمثلة قياس الشبه فهي كثيرة، ولعلّ جلَّ أقيسة الفقهاء ترجع إليها)، وقد سرد أمثلة كثيرة.(٣)

الوجه الخامس: قياس العلّة وقياس الشبه في معنى واحد، والفرق بينهما أن الحكم معلّق على أحدهما على سبيل العلّة، وفي الآخر على سبيل العلامة، ولا فرق بين أن يخرج الشرع الحكم مخرج العلل، وبين أن يخرجه مخرج الدلالة والتشبيه.(٤)

الدليل الثاني: دلالة أصول الشرع على قياس الشبه:

اعتمد الجمهور على أن اعتبار الشبه مما تدل عليه أصول الشرع، وفي دلالة النصوص ما يشير إلى أنه مسلك معتبر في النظر الشرعي، ومن ذلك ما يلي:

أولاً: اعتمد الشرع التغليب مقياساً في الحكم عند التردّد بين حالين، فيكون الحكم بالأشبه أولى تغليباً لكثرة الشبه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٦ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٨ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ﴾ [القارعة: ٦-٩] فغلب الأكثر.

---

(١) «شرح مختصر الروضة»: ٣/ ٤٣١.

(٢) «قواطع الأدلة»: ٢/ ١٦٩.

(٣) «المستصفى»: ٣١٧، ٣١٨.

(٤) «إحكام الفصول» للباجي: ٢/ ٦٣٦.

ثانياً: ما اعتمده الشرع في حكم قبول الشهادة باعتماد غلبة حال صاحبها، فمن غلبت طاعته فهو العدل مقبول الشهادة، ومن غلبت معاصيه فهو الفاسق مردود الشهادة.

ثالثاً: اعتماد مقياس التغليب عند اختلاط الماء بغيره من الطاهرات كالورد ونحوه، فإن غلبت أوصاف الماء فهو على طهوريته، وإن غلبت صفة المائع المخلوط سلبت طهورية الماء.[1]

ومما يدل له رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما، والتي هي أصل في إثبات القياس لتلقّي الناس لها بالقبول، وفيها: (الفهمَ الفهمَ فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في القرآن والسنة، فتعرف الأمثال والأشباه، ثم قس الأمور عند ذلك، واعمد إلى أحبّها إلى الله، وأشبهها فيما ترى)[2]،[3].

ثانياً: أدلة نفي قياس الشبه:

يأتي الكلام في أدلة نفي قياس الشبه في دليلين:

الدليل الأول: الشبه ليس من المناسب:

كلام من نفى اعتبار الشبه يحوم حول جملة مفادها:

ما دام الشبه لا يثبت به مناسبة الحكم فلا يكون له اعتبار؛ لأن ما ليس مناسباً للحكم فحكمه كالطرد، فإن الطرد إنما ردّ من جهة أنه لا يناسب الحكم، فحيث لا يكون الجامع علّة ولا ما يستلزمها؛ فلا يعلم حينئذ أن علّة الأصل موجودة في الفرع.

وصحة القياس موقوفة على الاشتراك في العلة، أو في ملزومها ؛لأن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، فإذا انتفى الاشتراك فيها وفي ملزومها؛ كان القياس باطلاً قطعاً؛ لأنه حينئذ تكون العلّة مختصّة بالأصل، وتنتفي صحة القياس.

وإن قيل: إن أوجه المشابهة تفيد غلبة الظَّنّ؛ فالجواب: أن ما يكون من أوجه

---

(١) «العدة»: ٤/ ١٣٢٨، «التلخيص»: ٣/ ٢٤١، «قواطع الأدلة»: ٢/ ١٦٨.

(٢) أخرجه الدارقطني: (٥/ ٣٦٧)، والبيهقي: (١٠/ ١٩٧).

(٣) «إحكام الفصول» للباجي: ٢/ ٦٣٦.

المخالفة تقدح في دلالة هذا الظَّنّ، فإن الفرع قد يكون فيه وصفان شبيهان للشيء وضدّه، فليس جعل أحدهما صواباً دون الآخر بأولى من العكس.

وأيضاً فإن غلبة الظَّنّ يعتدّ بها حيث تثبت بمسلك له اعتبار في الشرع، والشرع يعتبر حيث يكون المناسب المؤثّر.(١)

الدليل الثاني: حكاية القرآن قياس الشبه عن أهل الضلال:

ذكر ابن القيّم دليلاً في نفي حجية قياس الشبه، وهو أن القرآن إنما حكاه عن أهل الضلال في أكثر من موضع؛ فحكاه عن المشركين في إنكارهم الرسالة؛ لأنهم قاسوا رسولهم على غيره من البشر بمجرّد الشبه في الصورة الآدمية، وذلك في قوله: ﴿مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا﴾ [هود: ٢٧].

وحكاه أيضاً عن المشركين في دعواهم قياس الربا على البيع لما بينهم من الشبه، فقال تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

وحكاه عن إخوة يوسف، حيث جمعوا بينه وبين من ظنّوا أنه أخذ صُواع المَلِك بمجرّد الشبه في الصورة دون علّة أو دليل عليها، فقال تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُۥ مِن قَبْلُۚ﴾ [يوسف: ٧٧](٢)

وما قاله ابن القيّم فيه نظر، فإن متّجهه الجمع بمجرّد الوصف الطردي الذي لا يغلب به الظَّنّ في الجمع بين الفرع والأصل، ولا خلاف في عدم اعتبار الوصف الطردي بين العلماء.

وبعد عرض أدلة الفريقين فإنه يترجّح عندي قول جمهور العلماء في اعتماد مسلك الشبه وحجية قياس الشبه، فهو من حيث التنظير يعتمد مسلك الشرع في اعتماد غلبة الظَّنّ، وذلك مقرّر، ومن حيث التطبيق فما من مذهب إلا واعتمده في فروعه الفقهية، ونماذج أقيسة الفقه تؤكّد اعتماده.

---

(١) «البرهان»: ٢/ ٥٦٩، «قواطع الأدلة»: ٢/ ١٦٧، «سلم الوصول»: ٤/ ١١٦، «فصول البدائع»: ٢/ ٣٥٤، «التلخيص»: ٣/ ٢٣٩، «إعلام الموقعين»: ١/ ١٩٨، «الرد على المنطقيين» لابن تيمية: ٢٠٤.

(٢) «إعلام الموقعين»: ١/ ١٤٨-١٥٠.

المبحث الثالث: الخلاف في دلالة واو العطف(١):

دلالات الحروف من مباحث اللغة التي بحثها الأصوليون، وقد أورد الأصوليون الخلاف في دلالة واو العطف في جملة ذكرهم لدلالات حروف المعاني.

وهذا المبحث له تفصيل في كتب النحو، لكنهم خصّوه بالبحث في مصنّفات الأصول؛ لما رأوا من شدّة الحاجة في الفقه إلى معرفة معانيها؛ وذلك لكثرة وقوعها في الدلائل، فهي تدور بالذكر كثيراً في الكتاب والسنة، فتكون الحاجة إلى معرفتها في الاستدلال على الأحكام وفي استنباطها، بحيث يبنى عليها مسائل فرعية كثيرة.(٢)

وتعدّ مسألة دلالة واو العطف مما وقع فيها الخلاف بين الأصوليين، ويأتي دراسة ذلك في مطالب:

المطلب الأول: تحرير محلّ الخلاف:

وقع في ذكر بعض الأصوليين للخلاف في مسألة دلالة واو العطف لَبْس من بعض الوجوه يأتي بيانها فيما يلي:

أولاً: أطلق بعض الأصوليين الخلاف في معاني الواو كما فعله البيضاوي، والصواب تقييده بواو العطف؛ لتخرج واو الحال التي بمعنى «مع»، مثل: سرت والنيل. فإنها تدلّ على المعيّة بلا خلاف.(٣)

ثانياً: ذكرت كتب الأصول اختلاف العلماء في دلالة واو العطف، فذكر بعضها أن للأصوليين في ذلك ثلاثة أقوال، وهذا هو المشهور، وهي: دلالة مطلق الجمع، ودلالة الترتيب، ودلالة المعيّة، وجعلها بعضهم أربعة، فقال ابن السبكي: (ونقل عن الفرّاء(٤)

---

(١) هذا المبحث ليس على شرط البحث، حيث إن الخلاف فيه بين الشافعي رحمه الله وباقي الأئمة، ولكني أدخلته في البحث؛ لأنه نموذج آخر على الخطأ في نصب الخلاف، فالتحقيق أن قول الإمام الشافعي في المسألة يوافق باقي الأئمة كما سيأتي بيانه.

(٢) «المحصول» للرازي: ١/ ٥٠٧، «الإبهاج» لابن السبكي: ١/ ٣٣٨، «رفع النقاب عن تنقيح الشهاب»: ٢/ ١٨٨.

(٣) «الإبهاج»: ١/ ٣٣٩.

(٤) هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي المعروف بالفراء لأنه كان يفري الكلام، إمام=

أنها للترتيب حيث يمتنع الجمع). (١)

وقريب منه نسب الحنابلة لأبي بكر ابن جعفر(٢)؛ إن كان صحة كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه شرطاً في صحة الآخر؛ أفادت الترتيب. (٣)

وفي كون ذلك قولاً منفصلاً نظر، قال ابن السبكي: (ويشبه ألا يكون هذا مذهباً رابعاً منفصلاً؛ لأن الموضوع للقدر المشترك بين معنيين إذا تعذّر حمله على أحدهما يحمل على الآخر، ولا يكون حمله عليه للقرينة موضوعاً له، بل لتعذّر الحمل على صاحبه، وانحصار الأمر فيه). (٤)

ونقل الزركشي عن بعضهم قوله: نظرت في كتاب الفرّاء فما ألفيت في شيء منها هذا، ثم فيه دلالة لو صحّ على أن أصلها الجمع، وإنما يحصل لها الترتيب لاستحالة الجمع. (٥)

فيكون الأولى إبعاد هذا القول عن محلّ النزاع.

ثالثاً: تحرير القول بإخراج دلالة الواو على المعيّة من الخلاف:

اشتهر في المسألة ثلاثة أقوال: كونها لمجرّد الجمع، والثاني: إفادتها للترتيب، والثالث: دلالتها على المعيّة، وهذا هو القول الثالث المشهور في نسبته للأصوليين.

= الكوفيين، وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب بعد الكسائي، وكان مع تقدّمه في اللغة فقيهاً متكلّماً، عالماً بأيام العرب وأخبارها، عارفاً بالنجوم والطب، يميل إلى الاعتزال، من كتبه «معاني القرآن»، و«البهاء فيما تلحن فيه العامة»، و«اللغات»، و«المصادر في القرآن»، و«الجمع والتثنية في القرآن» وغيرها، توفي سنة (٢٠٧ هـ). «وفيات الأعيان»: ٢/ ١٣٦، بغية الوعاة: ٢/ ٣٣٣.

(١) «الإبهاج»: ١/ ٣٣٨، ٣٣٩.

(٢) هو أبو بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن يزداد المعروف بغلام الخلال، شيخ الحنابلة وعالمهم المشهور، أصولي فقيه، كان ذا دين وورع، له تصانيف منها: «الشافي» و«المقنع» و«التنبيه» و«زاد المسافر» في الفقه، توفي سنة (٣٦٣هـ). انظر: «طبقات الحنابلة» ٢/ ١١٩.

(٣) «المسودة»: ٣١٨، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٢/ ٦٠٩، المختصر في «أصول الفقه»: ٥١، «القواعد والفوائد الأصولية»: ١٣٢.

(٤) «الإبهاج»: ١/ ٣٣٩.

(٥) «البحر المحيط»: ٢/ ٨.

وجعل الخلاف متضمّناً لهذا القول يشبه أن يكون لبساً وقع عند بعضهم، فقد نقله الأصوليون عن الجويني قولاً للحنفية كابن السبكي[(١)] وابن اللحام[(٢)] والمرداوي.[(٣)]

وقد قال في «البرهان»: (وذهب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله إلى أنها للجمع)، ثم قال بعد ردّه: (نعم قد ترد في غير غرض المسألة بمعنى الجمع، إذا قلت: لا تأكل السمك وتشرب اللبن. أي: لا تجمع بينهما).[(٤)]

وذكر علاء الدين البخاري أن بعض أصحابهم زعمه قولاً تخريجاً على كلام لأبي يوسف ومحمد.[(٥)]

وقال الزركشي: (وربّما نسب هذا المذهب للشافعي في القديم ولمالك، حيث قالا في غير المدخول بها: إذا قال لها: أنت طالق وطالق وطالق؛ تقع الثلاث؛ لأن الواو توجب المقارنة).[(٦)]

وقال ابن مفلح من الحنابلة: (وكلام أصحابنا يدل على أن الجمع للمعيّة)[(٧)]، وتبعه ابن اللحام[(٨)]، والمرداوي[(٩)].

وأرى أن نسبته للحنفية غير صحيح، فما قرّره علماؤهم أنها لمطلق الجمع، وهذا هو القول الذي ذكرته كتب الحنفية، ولم تذكر غيره، وقد قال السرخسي: (فلا خلاف بين أصحابنا أن الواو للعطف مطلقاً).[(١٠)]

---

(١) «الإبهاج»: ١/ ٣٣٨.

(٢) «القواعد والفوائد الأصولية»: ١٣١ .

(٣) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٢/ ٦٠٥.

(٤) «البرهان»: ١/ ١٣٨.

(٥) «كشف الأسرار»: ٢/ ٢١٣، وانظر: «التقرير والتحبير»: ٢/ ٤٠.

(٦) «البحر المحيط»: ٢/ ٨.

(٧) «أصول الفقه»: ١/ ١٣١.

(٨) «القواعد والفوائد الأصولية»: ١٣١.

(٩) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٢/ ٦٠٥ .

(١٠) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٠٢، «المغني» للخبازي: ٤٠٧.

ولذا تجنّب ابن السمعاني خوضاً في مناقشة هذا القول، قائلاً: (وقد رأيت بعض أصحابنا ادّعى على أصحاب أبي حنيفة أنهم يدّعون أن الواو للجمع على سبيل الاقتران؛ وأخذ يردّ عليه كما يردّ على من زعم أنها للترتيب والتوالي من أصحابنا.

وليس ما ادّعاه مذهب أحد من أصحاب أبي حنيفة، وإنما يدّعون أن الواو للجمع من غير تعرّض لاقتران أو ترتيب، فلا معنى للرَّدّ). (١)

وقال ابن برهان: (هو [أي: الواو لمطلق الجمع] قول الحنفية بأسرهم، ومعظم أصحاب الشافعي). (٢)

وأما نسبة الجويني ذلك لأصحاب أبي حنيفة؛ فلعلّه توهّم أن قول الحنفية بدلالة الواو على الجمع مراده المعيّة؛ لأن كلمة الجمع إن أريد بها جمع الزمان فهو المعيّة، ولذا قال الزركشي: (فهم إمام الحرمين منه [أي: من مطلق الجمع] تعيّن إرادة الجمع، فاعترض عليهم بأنّا نعلم أن القائل إذا قال: جاءني زيد وعمرو. لا تفهم العرب مجيئهما معاً، بل يحتمل المعيّة والترتيب.

وقد علمت أن هذا خلاف مرادهم، وإنما عنوا أنها تدل على التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الذي أسند إليهما، من غير أن تدل على أنهما معاً بالزمان أو أحدهما قبل الآخر). (٣)

وهذا نفسه ما وقع لمن نسبه من الحنابلة قولاً لأئمتهم؛ توهّماً أن المراد من الجمع المعيّة.

وقد ذكر أبو الخطاب استدلالاً لقولهم بأن الواو لمطلق الجمع، إجماع أهل اللغة أنها في الأسماء المختلفة كواو الجمع وياء التثنية، فنقل المرداوي عن أبي الخطاب وغيره من أئمة الحنابلة ذلك استدلالاً على القول بدلالتها للمعيّة. (٤)

---

(١) «قواطع الأدلة»: ١/٥٣.

(٢) «البحر المحيط»: ٢/٤.

(٣) «البحر المحيط»: ٢/٤.

(٤) «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٢/٦٠٦.

وقد صرّح بوقوع هذا اللبس المجد ابن تيمية، فقال: (كأن القائل الأول فهم من قولنا يقتضي الجمع جمع الزمان الذى هو ضدّ الترتيب).[١]

ولفت الشيخ زكريا الأنصاري إلى الربط بين القول بالمعيّة والقول بدلالة الجمع، وإن لم يشر للبس عند بعض الأصوليين، فقال: (وقيل للمعيّة؛ لأنها للجمع، والأصل فيه المعيّة).[٢]

وقد صرّح أبو بكر الشاشي[٣] بخطأ ذكر قول ثالث في دلالة واو العطف غير مطلق الجمع والترتيب، وقد نقله الزركشي فقال: (وأنكر الإمام أبو بكر الشاشي هذا، وقال: القائل قائلان؛ قائل بالجمع، وقائل بالترتيب، والإجماع منعقد على ذلك، فإحداث قول ثالث لا يجوز).[٤]

وحكى ابن السمعاني عن القاضي الماوردي أنه قال: الواو لها ثلاثة مواضع: حقيقة، ومجاز، ومختلف في حقيقته ومجازه، فالحقيقة أن تستعمل في العطف للجمع والاشتراك، كقولك: جاءني زيد وعمرو، والمجاز أن تستعمل بمعنى «أو»، كقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣] والمختلف في حقيقته ومجازه أن يستعمل في الترتيب.[٥].

فإذا أخرجنا استعمال الواو بمعنى «أو»؛ لأنها ليست في محلّ البحث، اقتصرت واو العطف في كلام القاضي الماوردي على الجمع في حقيقتها، والاختلاف يكون في كونها للترتيب، هل هو استعمال حقيقي أو مجازي؟.

---

(١) «المسودة»: ٣١٨.

(٢) «غاية الوصول»: ٤٩.

(٣) هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير، الشاشي موطناً، الفقيه الشافعي، إمام عصره، كان فقيهاً محدثاً أصولياً لغوياً شاعراً، فقيه، أصولي، متكلّم، مفسّر، محدّث، له كتاب في «أصول الفقه»، وله «شرح الرسالة»، والتفسير، و«أدب القضاء» توفي سنة (٣٣٦ هـ)، وقيل (٣٦٥). انظر: «شذرات الذهب»: ٤/ ٣٤٥.

(٤) «البحر المحيط»: ٢/ ٩ .

(٥) «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٧، «البحر المحيط»: ٢/ ٩ .

وعلى هذا يتبيّن أن الخلاف في دلالة واو العطف محصور بين مطلق الجمع وبين دلالة الترتيب.

بل الأقرب التضييق في موضع الخلاف بالقول: إن الاتفاق واقع على إفادتها للجمع، والخلاف مقتصر في دلالة الترتيب مع الجمع، وهذا هو محلّ النزاع والبحث، وهذا ما اعتمده العلماء في سياق دلالات نصوص القرآن والسنة وفي استنباط الفروع الفقهية، كما كان أيضاً اقتصار أهل اللغة عليه.

المطلب الثاني: آراء العلماء في دلالة واو العطف:

يأتي ذكر أقوال العلماء في دلالة واو العطف في فرعين:

الفرع الأول: القول الأول: دلالة واو العطف على مطلق الجمع:

المراد بأن الواو لمطلق الجمع أنها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط، من غير أن يدل على كونهما معاً بالزمان، أو على تقدّم أحدهما على الآخر به.

وفي عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما في الثبوت، فلا تدل على ترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه، ولا معيّة لهما.

فإذا قلت: جاء زيد وعمرو. فقد أشركت بينهما في الحكم من غير تعرّض لمجيئهما معاً، أو لمجيء أحدهما بعد الآخر، بل كقولك: مررت بهما، وهذا هو القدر المشترك بين دلالة الترتيب ودلالة المعيّة.

ولذا فتارة تعطف الشيء على مصاحبه، كقوله تعالى: ﴿فَأَنجَيْنَـٰهُ وَأَصْحَـٰبَ ٱلسَّفِينَةِ﴾ [العنكبوت: ١٥].

وتارة تعطفه على لاحقه، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَٰهِيمَ﴾ [الحديد: ٢٦].

وثالثة تعطفه على سابقه، كقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِىٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ﴾ [الشورى: ٣].

وقد اجتمعا في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ﴾ [الأحزاب: ٧]. (١)

وقد عبّر بعضهم عن هذه الدلالة بالجمع المطلق، كما ذكره البيضاوي وابن الحاجب، وانتقد بعض العلماء ذلك بأن في الجمع المطلق إيهاماً بتقييد الجمع بالإطلاق، والغرض نفي التقييد، وفرق بين مطلق الحقيقة والحقيقة المطلقة، فلا يلزم من توقّف الحكم على مطلق الحقيقة؛ توقّفه على الحقيقة المقيدة بقيد الإطلاق.

والجمع الموصوف بالإطلاق ليس له معنًى هنا، بل المطلوب هو مطلق الجمع؛ لأن الجمع المطلق هو الذي لم يقيد بشيء؛ فيدخل فيه صورة واحدة، وهي قولنا مثلاً: قام زيد وعمرو، ولا يدخل فيها المقيد بالمعيّة، ولا بالتقديم ولا بالتأخير؛ لخروجها بالتقييد عن الإطلاق، وأما مطلق الجمع فمعناه أيّ جمع كان، وحينئذ فيدخل فيه الأربعة المذكورة. (٢)

وعارض ذلك الشيخ زكريا الأنصاري، فقال: (لا فرق هنا بين مطلق الجمع والجمع المطلق، خلافاً لمن زعم خلافه؛ أخذاً من الفرق بين مطلق الماء والماء المطلق؛ غافلاً عن اختلاف اصطلاحي الفقيه واللغوي). (٣)

---

(١) «أصول الفقه» لابن مفلح: ١/ ١٣٠، «الإبهاج»: ١/ ٣٣٨، «البحر المحيط»: ٢/ ٣، «أصول السرخسي»: ١/ ٢٠٠، «التلويح على التوضيح»: ١/ ١٨٧، «كشف الأسرار»: ٢/ ٢٠٩، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٢/ ٦٠٠، «شرح المحلي على جمع الجوامع»: ١/ ٤٦١.

(٢) «الإبهاج»: ١/ ٣٤٠، «رفع الحاجب»١/ ٤٣١، «القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام: ١٣١، «التحبير» للمرداوي: ٢/ ٦٠٢، «التمهيد» للإسنوي: ٢١٠، «نهاية السول»: ١٤١.

وقد ذكر ابن القيّم أوجهاً للخلاف بين الحقيقة المطلقة ومطلق الحقيقة، منها أن الحقيقة المطلقة فرد من أفراد مطلّق الحقيقة، ومنها أن نفي مطلق الحقيقة يستلزم نفي الحقيقة المطلقة، دون العكس، ومنها أن ثبوت مطلق الحقيقة ثبوت الحقيقة المطلقة، دون العكس، ومنها الحقيقة المطلقة نوع لمطلق الحقيقة ومطلق الحقيقة جنس للحقيقة المطلقة، ومنها الحقيقة المطلقة مقيدة بالإطلاق لفظاً مجردة عن التقييد معنى، ومطلق الحقيقة مجردة عن التقييد لفظاً مستعملة في المقيد وغيره معنى، ومنها أن الحقيقة المطلقة لا تصلح للمقيدة، والمطلق الحقيقة تصلح للمطلقة والمقيدة، ومنها أن الحقيقة المطلقة هي المقيدة بقيد الإطلاق، فهي تتضمّن الإطلاق والتقييد، ومطلق الحقيقة غير مقيدة، وإن كان بعض أفرادها مقيدة. انظر: «بدائع الفوائد» ٤/ ١٦ .

(٣) «غاية الوصول»: ٤٩ .

فالشيخ اعتبر ذلك اصطلاح أهل الفقه خلافاً لأهل اللغة، والجواب عليه: بأن أهل اللغة أنفسهم ذكروا ذلك الفرق، فقد قال ابن هشام: (وقول بعضهم: إن معناها الجمع المطلق، غير سديد؛ لتقييد الجمع بقيد الإطلاق، وإنما هي للجمع لا بقيد).(١)

والقول بإفادة واو العطف مطلق الجمع هو قول جمهور العلماء، قال ابن مفلح: (هو قول أكثر طوائف الفقهاء والمتكلّمين).(٢)

وهو مذهب الحنفية بلا خلاف بينهم، كما ذكرناه من قبل.

وهو قول مالك، كما قال ابن عبد البَرّ: (فمذهب مالك في أكثر الروايات عنه وأشهرها أن الواو لا توجب التعقيب ولا تعطى رتبة، وبذلك قال أصحابه، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه).(٣)

وعليه نصّت كتب المالكية.(٤)

وهو قول الحنابلة كما قرّرته كتبهم.(٥)

وهو قول عند الشافعية، حكاه القاضي أبو الطيب وابن برهان عن أكثر أصحاب الشافعي.(٦)

وهو قول أكثر أهل اللغة.(٧)

ونقل جماعة من النحاة إجماع أئمة العربية عليه، قال الزركشي: (ونقل الفارسي، والسيرافي في «شرح سيبويه»، والسهيلي وغيرهم إجماع أئمة العربية عليه).(٨)

---

(١) «مغني اللبيب» لابن هشام: ٤٦٤.

(٢) «أصول ابن مفلح»: ١/ ١٣٠.

(٣) «التمهيد» لابن عبد البر: ٢/ ٨٠.

(٤) «إحكام الفصول» للباجي: ١/ ١٨٦، «شرح تنقيح الفصول»: ٩٩.

(٥) «العدة» لأبي يعلى: ١/ ١٩٤، «أصول ابن مفلح»: ١/ ١٣٠، «المسودة»: ٣١٧.

(٦) «الإبهاج»: ١/ ٣٣٨، «البحر المحيط»: ٢/ ٤.

(٧) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٠٠، «المسودة»: ٣١٧.

(٨) «البحر المحيط»: ٢/ ٤، «المحصول» للرازي: ١/ ٣٦٣،«نهاية السول»: ١٤١، «الإبهاج»: ١/ ٣٣٩، «أصول الفقه» لابن مفلح: ١/ ١٣١، «التحبير» للمرداوي: ٢/ ٦٠٠.

واعترض على دعوى الاجماع؛ فنقل عن بعض الكوفيين القول بالترتيب.[١]

الفرع الثاني: القول الثاني: إفادة واو العطف الترتيب:

القول بإفادة واو العطف الترتيب قول عند الشافعية، قال ابن السمعاني: (وقد ادّعى جماعة من أصحابنا أنها للترتيب، وأضافوا القول به إلى الشافعي رحمة الله عليه).[٢]

وقال الجويني: (فاشتهر من مذهب الشافعي رحمه الله المصير إلى أنها للترتيب).[٣]

وقال ابن السبكي: (وهو الذي اشتهر من أصحاب الشافعي).[٤]

وذكر الزركشي أن أبا إسحاق الإسفراييني جعله الظاهر من مذهب الشافعي، وأن ابن الصباغ حكاه عن قوم من أصحابنا، وجزم به ابن سريج، وأن الماوردي والصيدلاني حكاياه عن جمهور أصحابنا، وأن عبارة الجويني: وصار علماؤنا أن الواو تقتضي الترتيب.[٥]

وقال أبو يعلى الحنبلي: (واختلف أصحاب الشافعي، فمنهم من قال مثل قولنا، ومنهم من قال: إنها توجب الترتيب).[٦]

ونسبه للشافعي أيضاً جماعة من الحنفية كالسرخسي، ومن المالكية كالباجي.[٧]

واختاره الحلواني[٨] من الحنابلة، وهو قول بعض نحاة الكوفة.[٩]

---

(١) «المسودة»: ٣١٧، «أصول الفقه» لابن مفلح: ١/ ١٣٣، «البحر المحيط»: ٢/ ٥، «التحبير» للمرداوي: ٢/ ٦٠٦.

(٢) «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٦.

(٣) «البرهان»: ١/ ١٣٧.

(٤) «الإبهاج»: ١/ ٣٣٨.

(٥) «البحر المحيط»: ٢/ ٥.

(٦) «العدة»: ١/ ١٢٤، «المسودة»: ٣١٧.

(٧) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٠٠، «إحكام الفصول» للباجي: ١/ ١٨٦.

(٨) هو محمد بن علي الفقيه الزاهد، أخذ عن القاضي أبي يعلى، وصنّف كتاب «كفاية المبتدي» في الفقه، وكتاباً في الأصول، توفى سنة (٥٠٥هـ). المقصد الأرشد ٢/ ٤٧٢.

(٩) «المسودة»: ٣١٧، «أصول الفقه» لابن مفلح: ١/ ١٣٣، «البحر المحيط»: ٢/ ٥، «التحبير شرح التحرير»: ٢/ ٦٠٠.

وفي نسبة هذا القول للشافعي نظر، فالسرخسي ذكر أنه نصّ عليه في كتاب «أحكام القرآن». [١]

وقال ابن السمعاني: (نهاية ما نقل عنه أنه قال في الوضوء حين ذكر الآية: ومن خالف ذلك من الترتيب الذي ذكره الله تعالى، لم يجز وضوؤه). [٢]

وما وجدته في كتاب «أحكام القرآن» الذي جمعه البيهقيُّ من كلام الشافعي قوله رحمه الله: (وتوضأ رسول الله كما أمر الله، وبدأ بما بدأ الله به، فأشبه - والله أعلم - أن يكون على المتوضئ في الوضوء شيئان: أن يبدأ بما بدأ الله، ثم رسوله به منه). [٣]

وبعضهم أخذه من لازم قوله في اشتراط الترتيب في الوضوء، كما ذكره غير واحد من الأصوليين. [٤]

وقد أنكر بعض العلماء نسبة هذا القول للشافعي حتى قال الأستاذ أبو منصور: معاذ الله أن يصحّ هذا النقل عن الشافعي، بل الواو عنده لمطلق الجمع. [٥]

وقال ابن الأنباري: [٦] ولا يصحّ عن الشافعي ذلك، واستدل عليه بأنه رحمه الله نصّ على أن الوقف على ولده وولد ولده يكون بالاشتراك. [٧]، وقد ذكر ابن السبكي اتفاق الأصحاب على القول بالاشتراك. [٨]

وأما قوله بوجوب الترتيب في آية الوضوء؛ فأجابوا بأن إفادة الترتيب في الوضوء ليس مأخذه إفادة الواو الترتيب، وإنما لدلائل أخرى:

---

(١) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٠٠.
(٢) «قواطع الأدلة»: ١/ ٥٥.
(٣) أحكام القرآن للبيهقي: ٤٤.
(٤) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٠٠، «رفع الحاجب»: ١/ ٤٣٨، «البحر المحيط»: ٢/ ٥ .
(٥) «البحر المحيط»: ٢/ ٦.
(٦) هو أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار المقرئ النحوي الإمام الحافظ اللغوي ذو الفنون، من آثاره: كتاب «الوقف والابتداء» وكتاب «المشكل» و«الأضداد» وغيرها، توفي سنة (٣٢٨ هـ). «سير أعلام النبلاء» ١٥/ ٢٧٤.
(٧) «القواعد والفوائد الأصولية»: ١٣٢.
(٨) «رفع الحاجب»: ١/ ٤٣٨.

أولها: مواظبة رسول الله ﷺ على فعل ذلك، فالنبيّ ﷺ كان يبدأ وضوءه بما بدأ الله به.

الثاني: العبادة كلّها مرتّبة كالصلاة والحجّ، والوضوء منها وقد وردت بلفظ لا ينفي الترتيب.

الثالث: قطع النظير عن النظير وإدخال الممسوح بين المغسولين، والعرب لا تفعل ذلك إلا إذا أرادت الترتيب.[١]

ولكن ذلك لم يكن قاطعاً عند بعضهم في حقيقة قول الشافعي، فابن السبكي قال بعد تحقيقه عدم نسبة ذلك مذهباً للشافعية: (ولا يشكل علينا إلا ما قال صاحب «التهذيب»[٢] فيما إذا قال لعبده: إن متُّ ودخلت الدار فأنت حُرّ؛ أنه لا بدّ من وقوع دخول الدار بعد الموت، ثم قال: فإن لاحَ له وجه غير اقتضاء الواو الترتيب، وإلا، فلا أراه المذهب).[٣]

وما يلوح لي أن الواو أفادت الترتيب هنا بقرينة العرف، فهذا القول يجري على فهم الترتيب في كلام الناس أن القائل يريد الدخول الذي بعد الموت، فيرتفع الإشكال، والحمد لله.

وأما الزركشي فلم يكن في هذه الأجوبة قاطع للمسألة عنده أيضاً، فالتمس مخرجاً بحمل الواو على الترتيب عند الشافعي في الاستعمال الشرعي دون اللغوي، ثم قال: (وعلى هذا فإذا تردّدنا فيه وجب حملها على المحمل الشرعي، فإنه مقدّم على اللغوي، وبهذا يجتمع كلامه ويرتفع الخلاف ويزول الاستشكال).[٤]

لكن يرد هذا التوجيه ما سيأتي من أدلة في استعمال الشرع الواو لمطلق الجمع،

---

(١) «البحر المحيط»: ٢/ ٦، تفسير القرطبي: ٦/ ٩٩، «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٩، «رفع الحاجب»: ١/ ٤٣٨.

(٢) كتاب في الفقه الشافعي للإمام الحسين بن مسعود البغوي، له أيضاً «شرح السنة»، وكتاب في التفسير اسمه: «معالم التنزيل في تفسير القرآن» وغيرها، توفي عام (٥١٠ هـ). انظر: «الأعلام»: ٢/ ٢٥٨.

(٣) «رفع الحاجب»: ١/ ٤٣٨.

(٤) «البحر المحيط»: ٢/ ٦.

ولا داعي لهذا التفريق، بل تكون الواو لمطلق الجمع بلا مانع من إفادة الترتيب متى وجد لذلك مدركه.

فيكون القول الصحيح عن الإمام الشافعي بأن الواو لمطلق الجمع.

المطلب الثالث: أدلة المسألة:

الفرع الأول: أدلة الجمهور بكون دلالة الواو لمطلق الجمع:

بعد أن ضاق معنا الخلاف بإخراج القول بدلالات أخرى غير الجمع، وحصر الخلاف في اعتبار دلالة الترتيب نفياً وإثباتاً؛ فإن متّجه أدلة الأصوليين في المسألة هو نفي إفادة واو العطف الترتيب في وضع اللغة.

وهذا التوجّه في سبيل اعتماد أدلة المسألة يؤكّد ما ثبت قبلاً من تحرير محلّ النزاع في إفادة الترتيب، ولهذا لا يتماشى أن يعترض ابن السبكي على أدلة الجمهور بقوله: (وهذا الدليل لا يثبت المدّعى، وإنما ينفي كونها للترتيب).[(١)]

والمعتمد على الإجمال في دليل الجمهور هو استعمال واو العطف في مواضع لا يصحّ بها إرادة الترتيب اتفاقاً.

وهذا كثير في اللغة وفي آيات القرآن الحكيم، حتى قال ابن الخشاب[(٢)]: (إذا تأمّلت الواو العاطفة في التنزيل وجدتها كلّها جامعة لا مرتّبة، وكذا في غير التنزيل.

قال: وما أحسن ما سمّى النحويون الحركة المأخوذة من الواو، وهي بعضها عندهم بالضمة؛ لأن الضَّمَّ الجمع، فكان ما هو من الضَّمّ للجمع، ولا دلالة فيه على الترتيب.

---

(١) «الإبهاج»: ١/ ٣٣٩.

(٢) هو أبو محمد عبد الله بن أحمد بن أحمد المعروف بابن الخشاب البغدادي الحنبلي، العالم المشهور في الأدب والنحو والتفسير والحديث والنسب والفرائض والحساب، له مصنفات كثيرة، منها: «المرتجل في شرح الجمل لعبد القاهر الجرجاني»، و«شرح اللمع لابن جني» وغيرها، توفي سنة (٥٦٧هـ). ببغداد. انظر: «وفيات الأعيان» ٣/ ١٠٢، بغية الوعاة ٢/ ٢٩.

قال: وهذا من باب إمساس الألفاظ أشباه المعاني، وهو باب شريف في العربية نبّه عليه ابن جنّي[(١)] في «الخصائص» وغيره).[(٢)]

وهذا التعميم من ابن الخشاب مردّه إلى كثرة مواضع اللغة ونصوص الوحيين في ذلك، وليس الجزم بنفي غيره، وتأتي الإشارة إلى ذلك من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: مواضع امتناع استعمال الواو للترتيب في اللغة:

استدل الجمهور بمواضع كثيرة في اللغة يمتنع فيها استعمال الواو للترتيب، ومنها:

(أ) وضع الواو فيما لا يقع فيه الترتيب، بل يستحيل تصوّره، وذلك في باب المفاعلة سواء التفاعل أو الافتعال، فلا استغناء في ذلك عن المعطوف، ولا يتصوّر وقوع الفعل إلا باثنين. مثل: تخاصم زيد وعمرو، واختصم زيد وعمرو.

ومثله البينيّة، كقولنا: جلست بين زيد وعمرو، فلا يتصوّر فيما ذكر ترتيب، ولذا لا يمكن أن يحلّ محلّ واو العطف أيًّا من حروفه، كالفاء أو «ثم» بوجه من الوجوه.[(٣)]

(ب) وضع واو العطف بين معطوفين مصرّح بعدهما بلفظ يفيد البعديّة أو القبليّة أو المعيّة.

مثاله: جاء عمرو وزيد قبله أو بعده أو معه.

وإفادة الترتيب مع هذه الألفاظ تناقض للأول، وتكرار للثاني، وتكذيب للثالث.[(٤)]

---

(١) هو أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي النحوي اللغوي، كان إماماً في النحو والأدب، أشهر كتبه «الخصائص» في النحو و«سِرّ الصناعة» و«شرح تصريف المازني» و«اللمع» وغيرها. توفي سنة (٣٩٢هـ). انظر: «بغية الوعاة» ٢/ ١٣٢، «وفيات الأعيان» ٣/ ٢٤٦.

(٢) «البحر المحيط»: ٢/ ٤.

(٣) «التبصرة» للشيرازي: ٢٣٦، «المحصول» لابن العربي: ٤٠، «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٨، «العدة» لأبي يعلى: ١/ ١٩٤، «المحصول» للرازي: ١/ ٥٠٩،٥٠٨، «الإحكام» للآمدي: ١/ ٩٧، «كشف الأسرار»: ٢/ ١٠٩، «نهاية السول»: ١٤١، «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني: ٥٥، «رفع النقاب عن تنقيح الشهاب»: ١/ ١٩٢.

(٤) «نهاية السول»: ١٤١، «الإحكام» للآمدي: ١/ ٩٧، «المحصول» للرازي: ١/ ٥٠٩، «العدة» لأبي يعلى: ١/ ١٩٤، «كشف الأسرار»: ٢/ ١١٠.

(ج) ومنها وضعها بين معطوفين يجوز الاستفسار عن الترتيب بينهما.

مثاله أن تقول: أَعْطِ زيداً وعَمْراً. فيقال: أيّهما أولاً.[١]

(د) ومنها وضعها بدل ألف التثنية وواو الجمع في تثنية وجمع ما لا يقبلهما، فإنهم حيث لم يتمكّنوا من تثنية وجمع الأسماء المختلفة بألف التثنية و واو الجمع، استعملوا في ذلك واو العطف.

فتقول: جاء محمد وأحمد. كما تقول: جاء الزيدان. وتقول: جاء أحمد ومحمد وعلي. كما تقول: جاء الزيدون.، ولا شكّ أن التثنية والجمع لا يوجبان الترتيب، فكذلك الواو التي حلّت محلّهما.[٢]

(هـ) ومنها أنها لا توضع حيث تستخدم فاء العطف في جواب الشرط التي تفيد الترتيب، فلا يحسن أن يقال: إذا دخل زيد الدار وأعطه درهماً، كما يحسن أن يقال: فأعطه درهماً[٣].

وما سبق يوجّه ما نقل من إجماع أهل اللغة على أن الواو لمطلق الجمع.

الوجه الثاني من أدلة استعمال واو العطف لمطلق الجمع:

ومن أدلتهم أيضاً على استعمال واو العطف لمطلق الجمع أن مطلق الجمع معنى في اللغة يلزم له حرف كغيره من المعاني التي وضع لها العرب حروفاً، وليس من الحروف ما يفيده سوى الواو بالإجماع، فتعيّن أن يكون هو الواو.

وأما الترتيب فقد وضعوا له حرف الفاء لترتيب التعاقب و«ثم» لترتيب التراخي، فلو قلنا بأن الواو توجب الترتيب، كان تكراراً باعتبار أصل الوضع، ولو قلنا إنه يوجب العطف مطلقاً، لكان لفائدة جديدة باعتبار أصل الوضع.[٤]

الوجه الثالث: مواضع يمتنع حمل الواو على الترتيب في استعمال الشرع:

---

(١) «الإحكام» للآمدي: ١١/ ٩٧، «المحصول» للرازي: ١/ ٥٠٩، «بدائع الفصول»: ١/ ١٣٨.

(٢) «المعتمد»: ١/ ٣٤، «التبصرة»: ٢٣٤، «الإبهاج»: ١/ ٣٣٩.

(٣) «أصول الفقه» لابن مفلح: ١/ ١٣٥، «التبصرة»: ٢٣٤.

(٤) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٠١، «الإحكام» للآمدي: ١/ ٩٨.

كما أن وجوهاً في اللغة لامتناع حمل الواو على دلالة الترتيب، فلها مواضع كثيرة في استعمال القرآن والسنة في هذا الامتناع، وتأتي الإشارة إلى بعضها:

(أ) فمنها قوله تعالى: ﴿وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ﴾ [البقرة: ٥٨] في آية، وقوله في آية أخرى: ﴿وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾ [الأعراف ١٦١].

فإفادة الواو الترتيب يستلزم وقوع التناقض بين الآيتين؛ لما فيه من جعل المتقدّم متأخّراً، والمتأخّر متقدّماً؛ لدلالة الأولى على تقدّم الدخول على القول، ودلالة الثانية على عكسه، والقصة واحدة أمراً ومأموراً وزماناً، وكلامه تعالى منزّه عن التناقض.(١)

(ب) ومنها قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِىٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ﴾ [الشورى: ٣].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ﴾ [الأحزاب: ٧].

(ج) ومنها قوله تعالى في الأمر لمريم عليها السلام: ﴿وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [آل عمران: ٤٣]؛ مع أن الركوع مقدّم على السجود في شرعها كشرعنا.(٢)

(د) ومنها ذكره تعالى موسى وهارون في مواضع كثيرة من كتابه، فبدأ في بعضها بموسى، وفي بعضها بهارون، وكذلك الجنّ والإنس، جاءت في مواضع بتقديم الجنّ، وأخرى بتقديم الإنس.(٣)

(هـ) ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ﴾ [النساء: ٩٢]، وقوله تعالى: ﴿أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم﴾ [المائدة: ٣٣].

وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله ﴿ٱلزَّانِيَةُ

---

(١) «التبصرة»: ٢٣٤، «رفع النقاب عن تنقيح الشهاب»: ١/ ١٩٠، «الإحكام» للآمدي: ١/ ٩٧، «التقرير والتحبير»: ٢/ ٤٠، «كشف الأسرار»: ٢/ ١١٢، ١١١، «فصول البدائع»: ١/ ١٣٨.

(٢) تخريج الفروع للزنجاني: ٥٦، «التمهيد» لابن عبد البر: ٢/ ٨١.

(٣) الفصول للجصاص: ١/ ٨٦، ٨٧.

وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، ففي شيء من هذه المواضع لا تفيد الترتيب.(١)

(ز) ومن مواضع امتناع الواو إفادة الترتيب في السنة الحديث عن قُتَيْلة رضي الله عنها: " أن يهودياً أتى النبيَّ ﷺ فقال: إنكم تندّدون، وإنكم تشركون، تقولون: ما شاء الله وشئت، وتقولون: والكعبة، فأمرهم النبيُّ ﷺ إذا أرادوا أن يحلفوا أن يقولوا: وربّ الكعبة، ويقولون: ما شاء الله، ثم شئت ".(٢)

فلو كان الواو يوجب الترتيب، لكان قوله: وشئت، وقوله: ثم شئت، سواء، وقد فرق النبيّ ﷺ بينهما، وأمر بأحدهما ونهى عن الآخر، فعلم أن أحدهما يوجب الجمع، والآخر الترتيب.(٣)

ولم يكن لأصحاب القول بإفادة الترتيب بدّ من التسليم بدلالة مطلق الجمع فيما ذكره الجمهور من مواضع اللغة ومواضع القرآن والسنة، ولكن بعض الأصوليين يردّون بأن ذلك محمله على التجوّز في الاستعمال، فتكون في هذه المواضع على سبيل المجاز، واللغة على استعمال الحروف في غير وضعها الحقيقي مجازاً، ويكون حقيقتها للترتيب.

وأما كون مطلق الجمع معنى يستلزم له وضع حرف، ولا يصحّ له إلا الواو، فردّه أن مثله مطلق الترتيب فهو معنى ليس له حرف؛ لأن الفاء على التعقيب، و«ثم» على التراخي، فالقول بأن الواو له ليس بأضعف من القول بكونها لمطلق الجمع.(٤)

وأرى أن دعوى المجاز في دلالة الواو على مطلق الجمع لا تقبل إلا إذا ثبت وضعها للترتيب في حقيقة الوضع اللغوي، وهذا لا يسلّم له، كيف واستعمال الواو في دلالة مطلق الجمع هي أكثر مواضع اللغة وأكثر آيات القرآن الكريم.

---

(١) «المحصول» للرازي: ١/ ٥١٠، «التمهيد» لابن عبد البر: ٢/ ٨٠.

(٢) أخرجه أحمد (٤٥/ ٤٣) رقم (٢٧٠٩٣)، والنسائي(٧/ ٦) رقم (٣٧٧٣) كتاب الأيمان والنذور، باب الحلف بالكعبة، والحاكم في «المستدرك» (٤/ ٣٣١) وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي.

(٣) «العدة» لأبي يعلى: ١/ ١٩٥، «البحر المحيط»: ٢/ ٤.

(٤) انظر المراجع السابقة.

الفرع الثاني: أدلة القول بدلالة الواو على الترتيب:

اعتمد أصحاب القول بدلالة واو العطف على الترتيب على مواضع من نصوص الشرع جاءت فيها الواو لدلالة الترتيب، فمن ذلك:

(أ) قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨]، وقد جاء في صحيح مسلم من حديث جابر رضي الله عنه أن النبيَّ ﷺ قال: «أبدأ بما بدأ الله تعالى به».[١]

وفي هذا تنصيص منه ﷺ على أن موجب الواو الترتيب.

وأجيب: بأن الترتيب مأخوذ من قوله ﷺ، ولو كان الترتيب من مدلول الآية لما احتيج إلى بيانه بالحديث، فيكون ذكر الحديث دليلاً على عدم دلالة الواو في الآية على الترتيب.[٢]

(ب) ومنها قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟﴾ [الحج ٧٧]، فهذه الواو قد أوجبت الرتبة في هذا الموضع من غير خلاف؛ بدلالة تقديم الركوع على السجود، فلا يجوز لأحد أن يسجد قبل أن يركع بإجماع المسلمين، ولو لم يكن الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها.

وأجيب بأن الترتيب ليس مستفاداً منها، بل من دليل آخر، وهو أن النبيَّ ﷺ صلّى ورتّب الركوع قبل السجود، وقال: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي»[٣]،[٤]

(ج) ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ

---

(١) أخرجه مسلم (٢/ ٨٨٨) رقم (١٢١٨) كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، وأبو داود(٢/ ١٨٢) رقم (١٩٠٥)، كتاب المناسك، باب صفة حجة النبيّ ﷺ، والترمذي (٣/ ٢٠٧) رقم (٨٦٢) أبواب الحج عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء أنه يبدأ بالصفا قبل المروة.

(٢) «كشف الأسرار»: ٢/ ١١٠، «الإحكام» للآمدي: ١/ ١٠١، «التقرير والتحبير»: ٢/ ٤٢، «رفع الحاجب»: ١/ ٤٣٤.

(٣) أخرجه البخاري (١/ ١٢٨) رقم (٦٣١) كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة، وابن خزيمة (١/ ٢٠٦) رقم (٣٩٧) عن مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(٤) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٠٠، «الإحكام» للآمدي: ١/ ١٠٠، «التقرير والتحبير»: ٢/ ٤٢، رفع الحاجب: ١/ ٤٣٤.

عَمَلًا﴾ [الكهف: ٣٠]، حيث رتّب العمل على الإيمان ولم يعتبر بدونه.

وأجيب أن ذلك لم يستفد من الواو، بل من دليل خارجي، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: ١٢٤]. (١)

(د) ومنها ما جاء في «صحيح مسلم» من حديث عديّ بن حاتم رضي الله عنه: أن رجلاً خطب عند النبيّ ﷺ فقال: من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى، فقال له رسول الله ﷺ: «بئس الخطيب أنت، قل: ومن يعص الله ورسوله»(٢)

وهذا يدل على أنها للترتيب؛ إذ لو كانت للجمع لما وقع الفرق بين العبارتين، ولما حسن الذم، ولكان المنهيّ عنه هو المأمور به، فيكون نهاه عن شيء وأمره بمثله، وذلك لا يجوز. (٣)

وأجيب: أن النهي في الحديث لا يفيد أنها للترتيب، بل متّجه لترك الخطيب إفراد اسم الله بالتعظيم؛ لأن الأدب أن لا يجمع بين اسم الله وغيره في ضمير.

ولهذا قال تعالى على لسان المؤمنين: ﴿قَالُواْ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ [الأحزاب: ٢٢]، ولم يقل: وصدقا، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ [التوبة: ٦٢]، ولم يقل: يرضوهما، ويوضح ذلك أن معصيتهما لا ترتيب فيها؛ إذ لا انفكاك لإحداهما عن الأخرى، وكل منهما مستلزمة للأخرى، فلا يتصوّر فيهما الترتيب. (٤)

ومنها أيضاً ما روي عن عمر أنه قال لشاعر قال: كفى الشيب والإسلام للمرء

---

(١) «البحر المحيط»: ٢/ ٧.

(٢) أخرجه مسلم (٢/ ٥٩٤) رقم (٨٧٠)كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، وأبو داود (١/ ٢٨٨) رقم (١٠٩٩)كتاب الأدب، باب الرجل يخطب على قوس، والنسائي (٦/ ٩٠) رقم (٣٢٧٩) كتاب النكاح، باب ما يكره من الخطبة واللفظ لمسلم.

(٣) «الإحكام» للآمدي: ١/ ١٠٠، «كشف الأسرار»: ٢/ ١١٠.

(٤) «الإبهاج»: ١/ ٣٤٣، «الإحكام» للآمدي: ١/ ١٠٠، «التبصرة»: ٢٣٢، «التقرير والتحبير»: ٢/ ٤٢، «المحصول» للرازي: ١/ ٥١٣، ٥١٤، «رفع الحاجب»: ١/ ٤٣٥، «نهاية السول»: ١٤٢، «العدة»: ١/ ١٩٦.

ناهياً، فقال له عمر رضي الله عنه: (لو قدّمت الإسلام على الشيب لأجزتك)، وكان عمر من أهل اللسان، وذلك يدل على الترتيب.

وأجيب أن قول عمر مبنّي على قصد التعظيم بتقديم ذكر الأعظم، وذلك من باب الأدب أن يكون المقدّم في الفضيلة مقدّماً في الذكر، فالبداية يجب أن تكون بالأهمّ والأشرف، والإسلام أهمّ وأشرف وأولى، لا على قصد الترتيب.(١)

(و) ومنها ما جاء أن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (ما آسى على شيء فاتني إلا أني لم أحجّ ماشياً حتى أدركني الكِبَر، أسمع الله تعالى يقول: ﴿يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ﴾ [سورةالحج: ٢٧]، فبدأ بالرجال قبل الركبان).(٢)

المطلب الرابع: التحقيق في المسألة:

يأتي التعليق على المسألة في نقاط:

التعليق الأول:

أتى القائلون بإفادة واو العطف مطلق الجمع مواضع كثيرة يمتنع معها دلالة الترتيب، ولم تكن المواضع التي استند إلى ذكرها القائلون بالترتيب مما يمكن بها دفع هذا القول ومعارضته، وذلك لأن مواضع الآخرين فضلاً عن قلّتها فما من موضع منها إلا يمكن فيه المنازعة.

وأيضاً: وهو الأهمّ أن دلالة الترتيب في هذه المواضع تستند إلى قرائن، وليس من مجرّد واو العطف، وعلى هذا فإن كان ولا بدّ من القول بتنازع الدلالتين، فيكون حمل أحدهما على المجاز أولى من الاشتراك؛ لأنه خلاف الوضع اللغوي باتفاق.

وتكون دلالة مطلق الجمع هو حقيقة دلالتها في وضع اللغة، ودلالة الترتيب على المجاز، وهذا قول جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء واللغويين، بل حكي فيه إجماع أهل اللغة، وإن كان فيه نظر.

---

(١) «الإحكام» للآمدي: ١/ ١٠٠،«التبصرة»: ٢٣٢، «التقرير والتحبير»: ٢/ ٤٢، «المحصول»: ١/ ٥١٦، ٥١٧.

(٢) «سنن البيهقي» (٤/ ٥٤٢)، تفسير ابن أبي حاتم (٨/ ٢٤٨٨).

ونسب هذا القول للأئمة الأربعة كصنيع المرداوي، فقال: (عند الأئمة الأربعة وغيرهم)[١]، وهو الصواب لضعف نسبة القول بالترتيب للإمام الشافعي رحمه الله.

التعليق الثاني:

معنى إفادة واو العطف مطلق الجمع دلالتها على القدر المشترك بين المعيّة والترتيب وعدمهما، فالعطف قد يكون على الترتيب، وقد يكون على المعيّة، وقد يكون دالًّا على عدمهما، والقدر المشترك بين الثلاثة هو أنه يقع في العطف جمع، وعلى هذا فدلالة مطلق الجمع لا تنفي دلالة الترتيب.

قال ابن تيمية: (الواو مفهومها التشريك المطلق بين المعطوف والمعطوف عليه، فأما الترتيب فلا ينفيه ولا يثبته؛ إذ الدال على مجرّد المشترك لا يدل على المميّز).[٢]

فالقدر المشترك معناه احتمال الأمور الثلاثة من المعيّة والترتيب وعدمهما، ودلالة مطلق الجمع لا تثبت أيًّا منها ولا تنفيه، ويبقى الترجيح لقرائن محتفّة بهذا العطف.

وقد قال المرداوي: (وعلى هذا إذا قيل: قام زيد وعمرو، احتمل ثلاثة معانٍ: المعيّة، والترتيب، وعدمه).[٣]

فدلالة واو العطف على الترتيب يصحّ إذا وجد ما يدل عليه، وقد صرّح ابن عبد البرّ وابن بطّال[٤]، وغيرهما بعدم إنكار دلالة الواو على الترتيب إذا دل ما يفيده[٥].

ونقله ابن السمعاني والزركشي عن عامة أهل اللغة، فقال الزركشي: (وأما عامة أهل اللغة فعلى أنها للجمع، وإنما يستفاد الترتيب بقرائن).[٦]

---

(١) «التحبير شرح التحرير»: ٢/ ٦٠٠.

(٢) «مجموع الفتاوى»: ١٦/ ٧٧، ٧٨.

(٣) «التحبير شرح التحرير»: ٢/ ٦٠١.

(٤) هو أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك الشهير بابن بطال، الحافظ، الفقيه، المالكي، كان من أهل الإتقان بعلوم الحديث، له «شرح صحيح البخاري»، وتوفي: (٤٤٩هـ)، وقيل غير ذلك. انظر: «الأعلام»: ٤/ ٢٨٥.

(٥) «التمهيد»: ٢/ ٨٦، «الاستذكار»: ١/ ١٤٤، شرح ابن بطال على البخاري: ١/ ٢١٧.

(٦) «البحر المحيط»: ٢/ ٥، «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٩.

فالقول بمطلق الجمع محتمل للترتيب، وقد قال ابن السمعاني عن واو العطف: (صالح لمعنى الترتيب، وإن كان غير مقتضٍ له بكل حال).[١]

وإذا تأمّلنا في هذا الكلام أوصلنا إلى أنه قد يزول به النزاع في المسألة، وتكون هذه من الفوائد في بحثها ببيان رفع الخلاف عن موضع يظنّ فيه الخلاف.

التعليق الثالث:

القول بدلالة واو العطف على مطلق الجمع ينبغي أن يقيد بالجمع الزمني، أي: أن الترتيب الذكري بالواو لا يفيد الترتيب الزمني بكون المذكور أولاً سابقاً في زمن الفعل عن المذكور بعد الواو.

وهذا التقييد في مطلق الجمع؛ لأن في العطف بالواو فائدة الترتيب غير الزمني.

فذكر المعطوف عليه قبل المعطوف لا يخلو من فائدة، وإن كانت هذه الفائدة تفهم من السياق، ولم أجد من صرّح بهذا، غير أن العلماء أشاروا إلى وجود الفائدة في التقديم عند العطف بالواو.

قال القاضي أبو يعلى: (البداية يجب أن تكون بالأهمّ فالأهمّ).[٢]

وقال الزنجاني: (العرب من عادتها أن تبدأ بالأهمّ فالأهمّ).[٣]

وقال السرخسي: (البدائية تدل على زيادة العناية، فيظهر بها نوع قوّة صالحة للترجيح).[٤]

وقال التفتازاني: (تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم أو الأهمية أو غيرهما).[٥]

---

(١) «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٩.

(٢) «العدة»: ١/ ١٩٧.

(٣) تخريج الفروع للزنجاني: ٥٣.

(٤) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٠٢.

(٥) «التلويح على التوضيح»: ١/ ١٨٨، ١٨٩.

وببيان الفرق بين الترتيب الزمني والترتيب لفائدة أخرى، وأن واو العطف وإن لم تأتِ للأول ولكنها لا تخلو من الثاني، يتبين حقيقة توجيه المواضع من القرآن والسنة ولغة العرب التي اعتمد عليها من قال بإفادة واو العطف للترتيب.

المطلب الخامس: من تطبيقات المسألة:

استعمال واو العطف كثير في القرآن والسنة وفي كلام الناس، ولهذا فتطبيقات المسألة لا حصر له، ويأتي الإشارة إلى ذلك في فرعين:

الفرع الأول: حكم الترتيب في الوضوء:

أكثر التطبيقات شهرة في دلالة واو العطف هو استعمالها في آية الوضوء، فقد اختلف في دلالة الواو في الآية، فذهب الحنفية أنها ليست للترتيب، ولهذا قالوا بأن الترتيب في الوضوء ليس بواجب، فمن خالف الترتيب عامداً أو غير عامد، فذلك يجزيه إذا أراد بذلك الوضوء الصلاة.

وبمثله قال المالكية، وهو قول الثوري، والأوزاعي، والليث بن سعد، والمزني صاحب الشافعي، وداود بن علي، وروي أيضاً عن سعيد بن المسيب، وعطاء، والحسن[(١)]، وحكاه البغوي عن أكثر العلماء.[(٢)]

وادعى الجصّاص أن من خالف في هذا - يقصد الإمام الشافعي- قد خرج به عن إجماع السلف والفقهاء، وقال: ولا يروى عن أحد من السلف والخلف فيما نعلم مثل قول الشافعي[(٣)]، كذا قال. والخلاف في ذلك مشهور كما سيأتي.

وعمدتهم أن الواو في وضع اللغة لمطلق الجمع، ولا تفيد الترتيب، فلا يلزم بها دلالة ترتيب أعضاء الوضوء؛ لأن القول بالترتيب ينافي دلالة واو العطف.

---

(١) «الإشراف على مذاهب أهل العلم» لابن المنذر: ١/ ٢٢٦، «الاستذكار» لابن عبد البر: ١/ ١٤٣، «المغني» لابن قدامة: ١/ ١٥٦، المجموع للنووي: ١/ ٤٤٣، «بداية المجتهد» لابن رشد: ١/ ١٧، تفسير القرطبي: ٦/ ٩٨.

(٢) «المجموع» للنووي: ١/ ٤٤٣.

(٣) «أحكام القرآن» للجصاص: ٢/ ٧٩.

ومما عضدوا به قولهم ما جاء عن عليّ رضي الله عنه قال: (ما أبالي بأيّ أعضائي بدأت)[(١)]، وعن ابن مسعود قال: (لا بأس أن تبدأ برجليك قبل يديك).[(٢)]

وأيضاً استدلوا بالقياس على الجنابة، وهي طهارة لا يجب فيها ترتيب غسل الأعضاء، فالركن تطهير الأعضاء، وذلك حاصل بدون الترتيب، فالمعنى في ذلك الغسل لا التبدية، ولو انغمس في الماء بنية الوضوء أجزأه ولم يوجد الترتيب، وكذلك قياساً على تقديم اليمين على الشمال، فإنه ليس على سبيل الوجوب.[(٣)]

وأجيب على ما عضدوا به مما جاء عن عليّ بما قاله أحمد: (إنما عنى به اليسرى قبل اليمنى)، وعلى هذا حمله البيهقي فقال: وأظنّه أراد ما روي عن زياد مولى بني مخزوم قال: (قيل لعليّ رضي الله عنه: إن أبا هريرة يبدأ بميامنه في الوضوء، فدعا بماء فتوضأ بمياسره)[(٤)].

وقد أسند أحمد أن عليًّا سئل، فقيل له: أحدنا يستعجل فيغسل شيئاً قبل شيء، قال: (لا حتى يكون كما أمر الله تعالى).[(٥)]

وأما أثر ابن مسعود؛ فقال الدارقطني: مرسل ولا يثبت[(٦)]، وقال أحمد وغيره: (لا نعرف لهذا أصلاً).[(٧)]

وأما قياسهم على غسل الجنابة، فلا يصحّ؛ لأن جميع بدن الجنب شيء واحد، فلم يجب ترتيبه كالوجه، بخلاف أعضاء الوضوء؛ فإنها متغايرة متفاصلة، ولهذا لو جرى

(١) «مصنف ابن أبي شيبة» (١/ ٤٣)، «سنن البيهقي» (١/ ١٤٠)، «سنن الدارقطني» (١/ ٥٣).
(٢) المراجع السابقة.
(٣) «المبسوط» للسرخسي: ١/ ٥٦، «تفسير القرطبي»: ٦/ ٩٨، «المجموع» للنووي: ١/ ٤٤٣.
(٤) أخرج أثر علي رضي الله عنه القاسم بن سلام في كتابه «الطهور» (١/ ٣٥٢) بلفظ: فبدأ بمياسره، وانظر: «البدر المنير»: ٢/ ٦٦.
(٥) «المغني» لابن قدامة: ١/ ١٥٦، «التحقيق في مسائل الخلاف» لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي: ١٦٣.
(٦) «سنن الدارقطني»: ١/ ٨٩، «سنن البيهقي»: ١/ ٨٧.
(٧) «مجموع الفتاوى»: ٢١/ ٤١٢.

الماء من موضع منه إلى غيره أجزأه، كالعضو الواحد في الوضوء، بخلاف الوضوء؛ فإنه لو انتقل من الوجه إلى اليد، لم يجزئه.

وأما قولهم: المحدث إذا انغمس ارتفع حدثه. فهو محلّ خلاف، ولا قياس على مختلف عليه.

وأما قياسهم على جواز تقديم اليسار على اليمين، فلا يصحّ من وجهين: أحدهما أن الله تعالى رتّب الأعضاء الأربعة، وأطلق الأيدي والأرجل، والثاني أن اليدين كعضو؛ لإطلاق اسم اليد عليهما، فلم يجب فيهما ترتيب كالخدّين.(١)

وذهب فريق آخر إلى أن الواو في الآية تفيد الترتيب، فيلزم أن يأتي الوضوء مرتّباً، فمن خالف بطل وضوؤه عامداً أو ناسياً، وهو مذهب الشافعية والحنابلة، وبه قال قتادة، وإسحاق ابن راهويه، وأبو ثور، وأبو عبيد القاسم بن سلّام، وإليه ذهب أبو مصعب(٢) صاحب مالك، وحكاه عن أهل المدينة.(٣)

وعمدتهم أن دلالة الواو في الآية للترتيب؛ لوجود قرائن وأدلة على ذلك، وهي تحمل عليه إذا دلّت لذلك القرائن، وأما القرائن في الآية فهي كما يأتي:

أولاً: فمنها أنه في الآية أدخل ممسوحاً بين مغسولين، والعرب لا تقطع النظير عن نظيره إلا لفائدة، وتكون هنا الترتيب.

فإن قيل: فائدته استحباب الترتيب، فالجواب: بأن الآية ما سيقت إلا لبيان الواجب، ولهذا لم يذكر فيها شيء من السنن، ولأنه متى اقتضى اللفظ الترتيب كان مأموراً به، والأمر يقتضي الوجوب.(٤)

---

(١) «المجموع» للنووي: ١/ ٤٤٦.

(٢) هو أبو مصعب أحمد بن أبي بكر الزهري الفقيه، قاضي المدينة ومفتيها، تفقه على مالك، وسمع منه «الموطأ» ولزمه مدة، قال الزبير بن بكار: مات وهو فقيه المدينة غير مدافع، توفي سنة (٢٤٢هـ). انظر: «شذرات الذهب»: ٣/ ١٩٢.

(٣) «الاستذكار»: ١/ ١٤٣، «المغني» لابن قدامة: ١/ ١٥٦، «بداية المجتهد»: ١/ ١٧، «تفسير القرطبي»: ٦/ ١٩٨، «المجموع» للنووي: ١/ ٤٤٣.

(٤) «المغني» لابن قدامة: ١/ ١٥٦، «المجموع» للنووي: ١/ ٤٤٤، «الاستذكار»: ١/ ١٤٧.

ثانياً: ومنها مواظبة رسول الله ﷺ على ذلك، فكل من حكى وضوءه، حكاه مرتبّاً، وذلك بيان للآية، كبيانه عدد ركعات الصلوات ومقادير الزكوات.[١]

وأيضاً استدلالاً بعموم قوله ﷺ في حديث جابر رضي الله عنه مرفوعاً: «أبدأ بما بدأ الله به»[٢]، وفي رواية: «ابدؤوا بما بدأ الله به»[٣] بصيغة الأمر.

وهذا الحديث وإن ورد في مسألة السعي بين الصفا والمروة، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.[٤]

وأيضاً اعتمدوا على القياس، فقاسوا في ذلك الترتيب في أعمال الوضوء بالترتيب في أعمال الصلاة، فإن الوضوء عبادة مشتملة على أفعال متغايرة كالصلاة، وفيها يلزم الترتيب فيلزم في الوضوء أيضاً.[٥]

والراجح عندي وجوب ترتيب الوضوء، ويبطل وضوء من خالف، ويجب عليه الإعادة، فدليل هذا القول أقوى، وحجته أرجح، فالواو وهي لمطلق الجمع تصلح للترتيب، وقد توافرت عليه الأدلة فتفيده.

وهو مذهب الشافعية والحنابلة، ولكنهم يبطلون الوضوء بعدم الترتيب مطلقاً، وأرى التجاوز عنه في حال النسيان، فمن خالف الترتيب ناسياً أجزأه، وكذا من تذكّر ترك غسل عضو بعد الوضوء يكفيه غسله فقط، ولا يلزمه الإعادة.

وهذا قول بعض المالكية يفرّقون بين حالة العمد والنسيان، ومنهم ابن العربي كما

---

(١) «المغني» لابن قدامة: ١/ ١٥٦، «الاستذكار»: ١/ ١٤٣، «تفسير القرطبي»: ٦/ ٩٨.

(٢) أخرجه مسلم (٢/ ٨٨٨) رقم (١٢١٨) كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ وأبو داود(٢/ ١٨٢) رقم (١٩٠٥)، كتاب المناسك، باب صفة حجة النبي ﷺ، والترمذي (٣/ ٢٠٧) رقم (٨٦٢) أبواب الحج عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء أنه يبدأ بالصفا قبل المروة.

(٣) أخرجه النسائي(٥/ ٢٣٦) رقم (٢٩٦٢) كتاب المناسك، باب: القول بعد ركعتي الطواف، والبيهقي (١/ ١٣٧) كتاب الطهارة باب: الترتيب في الوضوء.

(٤) نيل الأوطار: ١/ ١٨٣، «تفسير القرطبي»: ٦/ ٩٨.

(٥) «المجموع» للنووي: ١/ ٤٤٦، «تفسير القرطبي»: ٦/ ٩٨.

نقله عنه القرطبي[١]، وهو اختيار ابن تيمية وعدّه قول جمهور السلف أو جميعهم.[٢]

وقد نقل ابن المنذر عن عليّ ومكحول[٣] والنخعي والزهري والأوزاعي فيمن نسي مسح رأسه فرأى في لحيته بللاً يمسح رأسه به، ولم يأمروه بإعادة غسل رجليه.[٤]

ويوافق هذا قواعد الشرع من اليسر والتجاوز في حال النسيان، وقد ختمت آية الوضوء بقوله سبحانه: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦].

الفرع الثاني: من فوائد المسألة:

بعد بيان القول بإفادة واو العطف مطلق الجمع، فإنه سيكون من فوائد هذه المسألة ما يرفع به الإشكال في غير موضع.

فمنه العطف في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، والثابت أن عيسى عليه السلام رفع إلى السماء حيًّا، وأن وفاته يكون بعد نزوله الأرض في آخر الزمان ليقتل الدجال، فعطف الرفع على التوفّي لا إشكال فيه مع القول بأن الواو لمطلق الجمع.

وهو أحد توجيهات المفسّرين للآية، وهو منقول عن قتادة، والضحاك، وجماعة، وفي توجيه الآية أقوال أخرى.[٥]

ومنها حديث ابن عمر رضي الله عنهما في الصحيحين قال: ذكر عمر بن الخطاب لرسول الله ﷺ أنه تصيبه جنابة من الليل، فقال له رسول الله ﷺ: «توضأ واغسل ذكرك، ثم نَمْ».[٦]

---

(١) «تفسير القرطبي»: ٦/١٩٨.

(٢) «مجموع الفتاوى»: ٢١/٤١٣.

(٣) هو أبو عبد الله مكحول بن عبد الله الدمشقي أحد أئمة التابعين، أفقه أهل الشام وأبصر الناس بالفتيا في زمانه، توفي سنة (١١٢ هـ). «طبقات الفقهاء» للشيرازي ص ٧٥.

(٤) «الإشراف على مذاهب أهل العلم»: ١/٢٢٦، «المغني» لابن قدامة: ١/١٥٦.

(٥) «تفسير ابن أبي حاتم»: (٢/ ٦٦١)، «تفسير الطبري»: (٦/٤٥٨)، تفسير البغوي: (١/٢٦،٤٥)، «تفسير ابن كثير»: (٢/٤٦).

(٦) أخرجه البخاري (١/ ٦٥) رقم (٢٩٠) كتاب الغسل، باب الجنب يتوضأ ثم ينام، ومسلم (١/ ٢٤٩) رقم (٣٠٦) كتاب الطهارة، باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء له، وغسل الفرج.

فالقول بإفادة واو العطف مطلق الجمع وعدم دلالتها على الترتيب، يرفع إشكال أن يأتي الأمر بالوضوء قبل الأمر بغسل الفرج، وعليه فغسل الفرج هو المقدّم، وقد ذكر ابن حجر ما يؤكّد ذلك فقد جاء الحديث برواية أبي نوح: «اغسل ذكرك، ثم توضأ، ثم نَمْ».(١)

وذهب ابن عبد البَرّ أنه محمول على حالة الجنب إذا أراد النوم قبل الاغتسال، فإنه يستحب أن يتوضأ ويغسل ذكره، ولا فرق أن يكون غسل ذكره قبل الوضوء أو بعده، لأن وضوء الجنب لا يرفع عنه الحدث.(٢)

ورأى ابن دقيق العيد حمل ظاهر الحديث على جواز تأخير الاستنجاء، ولا يفسد الوضوء بتأخيره؛ إذا كان الاستنجاء بحائل يمنع انتقاض الطهارة، ووافقه ابن حجر.(٣)

---

(١) «فتح الباري»: ١/ ٣٩٤.
(٢) «التمهيد»: ١٧/ ٣٥ .
(٣) «شرح عمدة الأحكام»: ٥٥،٥٦، «فتح الباري»: ١/ ٣٩٤.

المبحث الرابع: من مباحث الحكم:
الخلاف في تباين مصطلحي الفرض والواجب:

من المسائل التي نصب فيها أهل العلم الخلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين ترادف مصطلحي الفرض والواجب أو تباينهما، وهذه المسألة جرى بحثها عند الأصوليين في مباحث الحكم، ولكن تأصيل المسألة يتبين به أن مردّ الاختلاف الواقع فيها إلى مسلك الحنفية في التعامل مع السنة كما ذكرته قبل ذلك.

ومشياً مع صنيع الأصوليين نأتي بها في مباحث الحكم ختاماً للمسائل الخلافية، ووفاقاً لصنيع بعض الحنفية حيث يختمون مصنفاتهم الأصولية بمباحث الحكم.

وهذا يناسب تقسيم الغزالي حيث قسم موضوعات علم الأصول إلى أربعة أقطاب: هي الثمرة وهي مباحث الحكم، والمثمر وهي مباحث الأدلة، وطرق الاستثمار وهي مباحث وجوه دلالة الأدلة، والمستثمر وهي مباحث الاجتهاد والتقليد، والثمرة هي ختام العمل، غير أنه جعل البدء بمباحث الحكم.(١)

ويأتي بحثها في مطالب:

المطلب الأول: آراء العلماء حول تباين مصطلحي الفرض والواجب:

ذهب جمهور العلماء إلى القول بالترادف بين مصطلحي الفرض والواجب، فهما لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي لمعنى واحد في ذاته.

وهو: ما طلبه الشارع على سبيل الحتم؛ بحيث يمدح فاعله، ويذمّ تاركه شرعاً.

ووجوب العمل بخطاب الشارع المقتضي اللزوم لا يختلف، سواء كان ثبوته بالتواتر أو بالآحاد.(٢)

وذهب بعض الأصوليين إلى التباين بين مصطلحي الفرض والواجب.

---

(١) «المستصفى»: ٧.

(٢) «الإحكام» للآمدي: ١/ ١٤٠، «البحر المحيط»: ١/ ١٤٤، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٢/ ٨٣٥، «المحصول» للرازي: ١/ ١١٩، «المسودة»: ١/ ٤٤، «التلويح على التوضيح»: ٢/ ٢٤٨.

ففرق الحنفية بينهما، فجعلوا الفرض لما ثبت بدليل قطعي مثل القرآن والسنة المتواترة، والواجب ما ثبت بدليل ظني كأخبار الآحاد والقياس.(١)

وخصّه أبو زيد الدبوسي بالثابت بخبر الواحد، قال: وهو كالفرض في لزوم العمل، والنافلة في حقّ الاعتقاد حتى لا يكفر جاحده.(٢)

وحكى الشيخ أبو حامد الإسفراييني عنهم أن الفرض ما أجمع على وجوبه، والواجب ما كان مختلفاً في وجوبه.(٣)

وبَنَوا على التفريق بينهما أموراً:

فقالوا: بأن الفرض حكمه اللزوم علماً، أي: يجب الاعتقاد به قطعاً ويقيناً؛ لكونه ثابتاً بدليل مقطوع به، حتى لو أنكره قولاً أو اعتقاداً كان كافراً، ويجب إقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به غير مستخفّ به يكون عاصياً.

وأما الواجب فلا يجب اعتقاد لزومه، ولا يكفر جاحده؛ لأن دليله لا يوجب علم اليقين، ولزوم الاعتقاد مبنّي على الدليل اليقيني، ويجب العمل به؛ لأن دليله يوجب العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظَّنّ.

وتارك العمل به إن كان مؤولاً لا يفسّق ولا يضلّل؛ لأن التأويل في مظانّه من سيرة السلف، وإلا فإن كان مستخفًّا يضلّل؛ لأن ردّ خبر الواحد والقياس بدعة.(٤)

وذكر علاء الدين البخاري أن التفاوت بينهما ثابت في وجوب العمل أيضاً حتى كان وجوب العمل في الفرض أقوى من وجوبه في الواجب.

وبيان ذلك التفاوت أن النص المقطوع به، كقوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ [المزمل: ٢٠] أوجب قراءة القرآن في الصلاة، إذ المراد منه القرآن في الصلاة بالإجماع، وهذا النص بإطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها، فيخرج عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها.

---

(١) «أصول السرخسي»: ١/ ١١٠-١١٢، «التلويح على التوضيح»: ٢/ ٢٤٧، «كشف الأسرار»: ٢/ ٣٠٢.

(٢) «تقويم الأدلة»: ٧٧، «البحر المحيط»: ١/ ١٤٥.

(٣) «البحر المحيط»: ١/ ١٤٦.

(٤) «أصول السرخسي»: ١/ ١١١، «كشف الأسرار»: ٢/ ٤٣٩، ٤٤٠، «التلويح على التوضيح»: ٢/ ٢٥٩.

وخبر الواحد، وهو حديث عبادة بن الصامت: أن رسول الله ﷺ قال: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»[(١)] فأوجب الفاتحة علينا، فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب، وذلك بأن يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير أن يكون فرضاً؛ ليتقرّر الكتاب على حاله، ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتهما.[(٢)]

كما بنوا على الفرق بينهما أن الفرض لا يسقط في عمد ولا سهو، ففي الصلاة إذا ترك المكلّف فرضاً بطلت صلاته، ولا تبرأ الذمة إلا بالإعادة كالركوع أو السجود.

أما الواجب فإذا تركه فإن عمله صحيح، ولكنه ناقص، وعليه الإعادة، فإن لم يعد برئت ذمّته مع الإثم.[(٣)]

والصحيح عند الحنابلة كقول الجمهور أن الفرض والواجب مترادفان، وجعلوه أصح الروايتين عن أحمد.

ونقلوا عن أحمد رواية أن الفرض آكد، واختارها بعض أصحابه منهم ابن شاقلا[(٤)]، والقاضي أبو يعلى في أحد قوليه.

وذكروا في المراد بها معاني، الأول: الفرض اسم لما يقطع بوجوبه، والثاني: ما لا يسامح في تركه عمداً ولا سهواً، نحو أركان الصلاة، والثالث: الفرض ما لزم بالقرآن، والواجب ما كان بالسنة.[(٥)]

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ١٥١) رقم (٧٥٦) كتاب صفة الصلاة، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم... ومسلم (١/ ٢٩٥) رقم (٣٩٤) كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة.

(٢) «كشف الأسرار»: ٢/ ٣٠٣.

(٣) «الدر المختار شرح تنوير الأبصار» للحصكفي: ١/ ١٤٩، «بدائع الصنائع»: ١/ ١٤٦.

(٤) هو أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا البزار، الفقيه الأصولي شيخ الحنابلة في وقته، كان جليل القدر، كثير الرواية، حسن الكلام في الأصول والفروع، توفي ٣٦٩هـ. «طبقات الحنابلة» : ٢/ ١٢٨- ١٣٩، «شذرات الذهب»: ٤/ ٣٧٣.

(٥) «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٣٧٦، «المسودة»: ٤٥، ٤٤، «شرح مختصر الروضة»: ١/ ٢٧٧، «التحبير شرح التحرير»: ٢/ ٨٣٥ -٨٣٧، «الكوكب المنير»: ١/ ٣٥٣، ٣٥٢.

وقد حكى الثالث الباقلاني دون أن ينسبه وابن القشيري.[(١)]

المطلب الثاني: أدلة المسألة:

الفرع الأول: أدلة الحنفية:

عمدة ما يركن إليه الحنفية في التفريق بين مصطلحي الفرض والواجب هو التفاوت في دليليهما، فالفرض طريق ثبوته قطعي بلا شبهة فيفيد العلم اليقيني، والواجب يثبت بدليل ظنّي فلا يوجب به العلم القطعي.

وقالوا: ثبوت المدلول على حسب الدليل، فمتى كان التفاوت ثابتاً بين الدليلين لا بدَّ من ثبوته بين المدلولين.[(٢)]

فيكون ما ثبت بدليل قطعي في مرتبته فوق ما ثبت بدليل ظنّي، ولا يجوز أن نسوّي بينهما؛ لأنه رفع دليل فيه شبهة عن درجته، أو حطّ دليل يقيني عن درجته.[(٣)]

وقد راحوا يلتمسون لهذه التفرقة رابطاً في الاستعمال اللغوي، وفي مقتضى الشرع، وفي دلالة العقل.

أولاً: في الاستعمال اللغوي:

فأما في الاستعمال اللغوي: فاستندوا إلى أن اللغة تفرّق بين الفرض والواجب، فالوجوب في أصله يعود إلى السقوط، ودلالة الفرض التأثير، والتأثير أبلغ من السقوط؛ لأن الشيء قد يسقط ولا يؤثّر.

فما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل والعلم قطعاً يسمّى فرضاً؛ لبقاء أثره وهو العلم به، أدّى أثره أو لم يؤدّ، وما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل غير موجب للعلم يقيناً باعتبار شبهة في طريقه يسمّى واجباً، ويكون في تأكيد الفرض شرعاً موافقة لمقتضاه لغة.[(٤)]

---

(١) «التقريب والإرشاد»: ١/٢٩٨، «رفع الحاجب»: ١/ ٤٩٥، «البحر المحيط»: ١/١٤٦.

(٢) «كشف الأسرار»: ٢/٣٠٣.

(٣) «كشف الأسرار»: ٢/٣٠٣، «أصول السرخسي»: ١/ ١١٢.

(٤) «أصول السرخسي»: ١/ ١١١، «التحبير»: ٢/ ٨٣٧، «قواطع الأدلة»: ١/ ١٣١، «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٣٧٩، ٣٨٠.

وقالوا: ولأن ما دليله قطعي يناسبه الفرض، لأن التقدير قد علم أن الشارع قدّره فيناسبه، والمظنون يناسبه الوجوب؛ لأنه السقوط، فكأنه ساقط علينا، ولا نقطع بأن الله تعالى قدّره علينا، أو هو ساقط في حقّ الاعتقاد قطعاً، وإن كان ثابتاً في حقّ لزوم الأداء عملاً. (١)

ثانياً: في مقتضى الشرع:

وأما على مقتضى الشرع فإن مراعاة التباين في الاستعمال الشرعي من وجوه:

منها أن عادة أهل الشرع التفريق في الاستعمال بين الفرض والواجب، فيقولون: الواجب في الحكم كذا، ولا يقولون: الفرض في الحكم.

ويقال في حقوق الآدميين مثل الديون والشفعة: واجبات، ولا يقال: إنها فروض، ويقال: واجب عليك أن تفعل كذا، ولا يقولون: فرض عليك، ويقال: أوجبت على نفسي، ولا يقال: فرضت، ولا يقال في العادة لمن تلزم طاعته: فرضت عليك كذا. (٢)

وأيضاً فإن الشرع يخالف في الأثر بين ما ثبت بدليل قطعي وما ثبت بدليل ظني، فالأول يجب اعتقاده ويكفر جاحده، بخلاف الآخر. (٣)

ثالثاً: في مقتضى العقل:

وأما مقتضى العقل فإن التباين يماشي دلالة العقل من وجه أن كل عاقل مميّز يجد في نفسه أن صلاة الفريضة آكد من صلاة منذورة، وكذا فريضة الزكاة آكد من صدقة النذر. (٤)

رابعاً: مقتضى قواعدهم الأصولية:

وقد رسخوا هذا الرأي بما يعضده مما يقرّرونه من القول بأن الزيادة على النص

---

(١) «البحر المحيط»: ١/ ١٤٤،١٤٥، «التقرير والتحبير»: ٢/ ١٤٨، «التحبير شرح التحرير»: ١/ ٨٣٩، «شرح مختصر الروضة»: ١/ ٢٧٤.

(٢) «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٣٨٠.

(٣) «العدة» لأبي يعلى: ١/ ٣٨٤، «أصول السرخسي»: ١/ ١١١، «التلويح على التوضيح»: ٢/ ٢٤٧، «كشف الأسرار»: ٢/ ٣٠٣.

(٤) «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٣٧٩.

نسخ، ولا يجوز نسخ القطعي بظنّي، فلا تكون رتبة الوجوب كرتبة الفريضة حتى لا تصير زيادة عليها، وكون الظنّي يوجب العمل به دون العلم تقرير الثابت بالنص لا نسخ له.

فكما سبق من المثال في أن فرضية القراءة في الصلوات ثابتة بدليل مقطوع به، وهو قوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ [المزمل: ٢٠]، وتعيين الفاتحة ثابت بخبر الواحد، فمن جعل ذلك فرضاً كان زائداً على النص، ومن قال: يجب العمل به من غير أن يكون فرضاً، كان مقرّراً للثابت بالنص على حاله، وعاملاً بالدليل الآخر بحسب موجبه.[1]

الفرع الثاني: أدلة الجمهور:

اعتمد الجمهور في قولهم بترادف مصطلحي الفرض والواجب على أمور:

أولاً: كان معتمدهم الأول في ترادف الفرض والواجب دون تباين؛ أن الحقيقة واحدة بالنسبة للحكم، وهو الطلب اللازم المستوجب ثواب فاعله وعقاب تاركه.

فهذه الحقيقة تشمل أفرادها جميعاً ما ثبت منها بدليل متواتر أو آحاد، فلا حاجة للتمايز بين أفراد تشملهم حقيقة واحدة، خاصة أن الطلب وحقيقته الاستدعاء لا يقبل التزايد، فإذا كانت أفراد الحقيقة واحدة في المعنى؛ فإنها تتفق في الاسم.

فالاختلاف في طريق ثبوت الواجبات لا يعني الاختلاف في حقيقة الوجوب، وقد استندوا في ذلك إلى أمثلة شرعية تتفاوت فيها أفراد الحقيقة الواحدة والمسمّى واحد؛ فاختلاف طرق النوافل غير موجب لاختلاف حقائقها.

وكذلك اختلاف طرق الحرام غير موجب لاختلافه في نفسه من حيث هو حرام.[2]

---

(١) «البحر المحيط»: ١/ ١٤٥، «أصول السرخسي»: ١/ ١١٢.

(٢) «التقريب والإرشاد» للباقلاني: ١/ ٢٩٦، «قواطع الأدلة»: ١/ ١٣١، «العدة» لأبي يعلى: ٢/ ٣٨٣، «الإحكام» للآمدي: ١/ ١٤٠، «شرح مختصر الروضة»: ١/ ٢٧٧، «التحبير» للمرداوي: ٢/ ٨٣٦، ٨٣٧، «كشف الأسرار»: ٢/ ٣٠٣.

ثانياً: انتفاء دليل صحيح في التفريق بينهما:

واعتمدوا على أن من فرق بين الواجب والفرض لم يأتِ على ذلك بدليل، فليس في أدلة السمع ما يوجب التفريق.(١)

وأما ما اعتبره المخالف مستنداً لغويّاً على رأيهم فلا ينهض لدعواهم.

فالفرض في اللغة هو التقدير مطلقاً فيكون للواجب وغيره، والواجب اللازم لا محيد عنه ولا يحتمل غيره.

بل قال بعض العلماء كالباقلاني والجويني وابن دقيق العيد: لو عكسوا الاصطلاح لكان أولى.(٢)

ثالثاً: اعتمادهم على أدلة من الشرع:

اعتمد الجمهور في تأييد مذهبهم بعدم التباين بين مصطلحي الفرض والواجب على أدلة شرعية واضحة:

فمنها ما جاء في الصحيح من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبيَّ ﷺ قال: «يقول الله تعالى: وما تقرّب إليَّ عبدي بشيء أحبّ إليَّ مما افترضت عليه»(٣).

فالحديث يشير إلى فضل أداء المسلم الواجبات، وعمّها بلفظ الفرض دون تفريق، وذلك في قوله (مما افترض عليه).(٤)

وأيضاً حديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه في الصحيحين: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «خمس صلوات في اليوم والليلة». فقال: هل عليَّ غيرها؟ قال: «لا، إلا أن تطوع». قال رسول الله ﷺ: «وصيام رمضان». قال: هل عليَّ غيره؟ قال: «لا، إلا أن تطوع». قال: وذكر له رسول الله ﷺ الزكاة، قال: هل

---

(١) «التلخيص» للجويني: ١/ ١٦٥.

(٢) «التقريب والإرشاد»: ١/ ٢٩٥، «التلخيص»: ١/ ١٦٥، «التحبير» للمرداوي: ٢/ ٨٣٩،«البحر المحيط»: ١/ ١٤٥.

(٣) أخرجه البخاري (٨/ ١٠٥) رقم (٦٥٠٢) كتاب الرقاق، باب التواضع.

(٤) «التحبير شرح التحرير»: ٢/ ٨٣٦.

عليَّ غيرها؟ قال: «لا، إلا أن تطوع». قال: فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص، قال رسول الله ﷺ: «أفلح إن صدق».[(١)]

ففي الحديث دلالة واضحة على عدم التفريق بين الفرض والواجب، حيث لم يجعل بين الفرض والتطوع واسطة، بل الخارج عن الفرض داخل في التطوع.[(٢)]

المطلب الثالث: أصل الخلاف في المسألة:

بعد بيان أقوال العلماء في المسألة وما اعتمده كل منهم انتصاراً لرأيه، فإن الرأي بالتباين بين الفرض والواجب اعتمد في أغلبه على أصل القول بالتفريق بين المتواتر وخبر الواحد.

حيث إن المتواتر يفيد العلم، والآحاد لا يفيده، إنما يفيد مجرّد الظَّنّ، وقد اعتبر ذلك كالقاعدة المسلّمة تتناقلها الكتب دون تمحيص، حتى من يردّ القول بالتباين بين الفرض والواجب لا يعترض على هذا الأصل، وكأنه مسلّم لهم فيه، والمسألة محلّ بحث.

فللعلماء آراء في هذه المسألة:

الأول: خبر الواحد العدل يفيد العلم، وهذا منقول رواية عن أحمد، تخريج على قوله في أخبار الرؤية: يقطع على العلم بها. واختاره جماعة من الحنابلة.[(٣)]

ولكن المرويّ عن أحمد ليس صريحاً في هذا المذهب، بل لقوله تخريجات مختلفة، ولذا قال ابن قدامة: (هذا يحتمل أن يكون في أخبار الرؤية وما أشبهها مما كثرت رواته وتلقّته الأمة بالقبول ودلّت القرائن على صدق ناقله).[(٤)]

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ١٨) رقم (٤٦) كتاب الإيمان، باب الزكاة من الإسلام، ومسلم(١/ ٤٠) رقم (١١)كتاب الإيمان، باب بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام.

(٢) «البحر المحيط»: ١/ ١٤٤.

(٣) «البحر المحيط»: ٣/ ٣٢٤، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٤/ ١٨٠٩ «المسودة»: ٢١٦، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٤٨.

(٤) «روضة الناظر»: ٩٩.

وقد نقل بعض العلماء مذهب أحمد دون تدقيق، مما دعا ابن بدران إلى بيانه فقال: (ما نسب إليه ابنُ الحاجب والواسطي وغيرهما من أنه قال: يحصل العلم في كل وقت بخبر كل عدل وإن لم يكن ثَمَّ قرينة، فإنه غير صحيح أصلاً).[١]

ونسبه لمالك ابن خويزمنداد، قال ابن عبد البَرّ: (وذكر ابن خويز منداد أن هذا القول يخرج على مذهب مالك)[٢].

قلت: بل نصّ على أنه قول مالك، وقد نقل ابن القيّم قوله من كتابه أصول الفقه عن خبر الواحد: (ويقع بهذا الضرب أيضاً العلم الضروري، نصّ على هذا مالك)[٣].

ونازعه المازري فقال: (لم يعثر لمالك على نصّ فيه، ولعلّه رأى مقالة تشير إليه، ولكنها متأوّلة).[٤]

وحكاه ابن حزم في كتاب «الإحكام» عن داود، والحسين بن علي الكرابيسي[٥]والحارث المحاسبي[٦]، قال: (وبهذا نقول).[٧]

وكذا حكاه عن الكرابيسي ابن عبد البَرّ.

وتعقّب الزركشي ابن حزم فقال: (وفيما حكاه عن الحارث نظر؛ فإني رأيت كلامه في كتاب فهم السنن نقل عن أكثر أهل الحديث وأهل الرأي والفقه أنه لا يفيد العلم، ثم

---

(١) «نزهة الخاطر العاطر» لابن بدران: ١/٢١٦، ٢١٧.

(٢) «التمهيد» لابن عبد البر: ١/٨.

(٣) «مختصر الصواعق المرسلة»: ٥٥٣.

(٤) «البحر المحيط»: ٣/٣٢٣.

(٥) هو أبو علي الحسين بن علي الكرابيسي، والكرابيس الثياب الغلاظ، فقيه بغداد، صحب الشافعي وحمل عنه العلم، وهو معدود في كبار أصحابه ومن أحفظهم لمذهبه، وأخذ عنه الفقه خلق كثير، وله تصانيف كثيرة في الفقه وفي الأصول تدلّ على حسن فهمه وغزارة علمه، مات سنة (٢٤٥هـ)، وقيل (٢٤٨ هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء»: ١٢/٧٩، «وفيات الأعيان»: ٢/١٣٢.

(٦) هو أبو عبد الله الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي شيخ الصوفية، له مصنفات كثيرة في الزهد وأصول الدين منها «الرعاية لحقوق الله» توفي سنة (٢٤٣هـ). «سير أعلام النبلاء»: ١٢/١١٠، «وفيات الأعيان» ٢/٥٧.

(٧) «الإحكام» لابن حزم: ١/١١٩.

قال: وقال أقلّهم: يفيد العلم. ولم يختر شيئاً، واحتجّ بإمكان السهو والغلط من ناقله، كالشاهدين يجب العمل بقولهما لا العلم).[١]

قلت: فلا يتأكّد ثبوت هذا القول إلا عن الكرابيسي وبعض أهل الظاهر.

الثاني: خبر الواحد لا يفيد العلم، وقد عدّه جماعة من العلماء قول الجمهور الحنفية والشافعية وجمهور المالكية والحنابلة، منهم أبو بكر الصيرفي[٢]وابن عبد البرّ - وعدّه مذهب جمهور أهل الفقه والنظر[٣]- وابن حزم[٤]، وابن السمعاني[٥]، وابن تيمية[٦]، والنووي ونسبه لجماهير المسلمين من الصحابة والتابعين فمن بعدهم من المحدّثين والفقهاء وأصحاب الأصول[٧]، ونسبه للأكثر ابن قدامة[٨]، وابن الهمام.[٩]

وكذا علاء الدين البخاري وقال: (وهو مذهب أكثر أهل العلم وجملة الفقهاء وغيرهم).[١٠]

وهو الرواية المشهورة عن أحمد خرجّها الأصحاب على قوله: (إذا جاء الحديث عن النبيّ ﷺ بإسناد صحيح، فيه حكم أو فرض، عملت بالحكم والفرض، وأَدَنْتُ الله تعالى به، ولا أشهد أن النبيّ ﷺ قال ذلك).[١١]

ونقله عن الشافعي ابن عبد البرّ[١٢]، وأبو بكر الصيرفي[١٣]، ونسب ابن القيّم

---

(١) «البحر المحيط»: ٣/ ٣٢٢، ٣٢٣.
(٢) «البحر المحيط»: ٣/ ٣٢٣ .
(٣) «التمهيد»: ١/ ٧ .
(٤) «الإحكام» لابن حزم : ١/ ١١٩.
(٥) «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٣٣.
(٦) «المسودة»: ٢١٦.
(٧) «شرح النووي على مسلم»: ١/ ١٣١.
(٨) «روضة الناظر»: ٩٩.
(٩) «التحرير بشرح التقرير والتحبير»: ٢/ ٢٦٨، «التحرير بشرح تيسير التحرير»: ٣/ ٧٦.
(١٠) «كشف الأسرار»: ٢/ ٣٧٠.
(١١) «العدة» لأبي يعلى: ٣/ ٨٩٨، «التحبير شرح التحرير»: ٤/ ١٨٠٨ .
(١٢) «التمهيد»: ١/ ٧.
(١٣) «البحر المحيط»: ٣/ ٣٢٣ .

للشافعي القول الأول، وهو إفادة خبر الواحد للعلم.[١]

وبالرجوع إلى كلام الشافعي نجده قد قال في «الرسالة»: (فالحجة فيه عندي أن يلزم العالمين حتى لا يكون لهم ردّ ما كان منصوصاً منه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول، لا أن ذلك إحاطة كما يكون نصّ الكتاب وخبر العامة عن رسول الله ﷺ).[٢]

ولعلّ ابن القيّم فهم من قول الشافعي إفادة خبر الواحد للعلم، لأنه جعله ملزماً لمن يعلم به؛ بحيث لا يردّه من علمه، وأما من نظم الشافعي في مصافّ القائلين بأنه لا يفيد العلم، فلعلّ ذلك؛ لأنه جعل لزومه كقبول شهادة العدول، وذلك لا يقطع بصدقهم، كما أنه باين بينه وبين نصّ الكتاب وخبر العامة فيما يفيده، وعندي أن لقول الشافعي تفسيراً يأتي ذكره قريباً.

وقد ذكر بعض الأصوليين أن القول بعدم إفادة خبر الواحد للعلم هو بإطلاق، سواء كان بقرينة أو بغيرها، وأنه قول الأكثر، كذا نقله الآمدي[٣]، وابن الحاجب[٤]، والمرداوي[٥]، وفيه نظر كما يتبين في الرأي الثالث.

الثالث: خبر الواحد يفيد العلم إذا احتفّ بالقرائن، قاله جمع كثير منهم الجويني، والغزالي، وابن قدامة، وابن برهان، والآمدي، والقرافي، والطوفي، والرازي، والبيضاوي، وابن الحاجب، وابن الهمام، والزركشي، وغيرهم.[٦]

وقد ذهب جمهور العلماء إلى أن الخبر الذي تلقّته الأمة بالقبول يفيد القطع، ونسبه

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة: ٥٥٣.

(٢) «الرسالة»: ٤٦١.

(٣) «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٤٨.

(٤) مختصر المنتهى بشرح «رفع الحاجب»: ٢/ ٣١٠.

(٥) «التحبير شرح التحرير»: ٤/ ١٨١١.

(٦) «البرهان»: ٣٧٤، «المستصفى»: ١٠٨، «المنخول»: ٣٢٦، «روضة الناظر»: ٩٥، الوصول إلى الأصول: ٢/ ١٥٠وما بعدها، «الإحكام» للآمدي: ٢/ ٤٨، «شرح مختصر الروضة»: ٢/ ٨٣، «المحصول» للرازي: ٤/ ٤٠٢، «منهاج الوصول بشرح نهاية السول»: ٢٥٧، مختصر المنتهى بشرح «رفع الحاجب»: ٢/ ٣٠٩، «التحرير بشرح التقرير والتحبير»: ٢/ ٢٦٨، «التحرير بشرح تيسير التحرير»: ٣/ ٧٦، «البحر المحيط»: ٣/ ٣١٠.

ابن تيمية لجمهور العلماء فقال: (جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقّته الأمة بالقبول تصديقاً له أو عملاً به، أنه يوجب العلم، وهذا هو الذي ذكره المصنّفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد إلا فرقة قليلة من المتأخّرين؛ اتّبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك).(١)

وكذا قال الزركشي: (قول جمهور الأصوليين، أي: أن خبر الواحد إذا تلقّته الأمة بالقبول، أفاد القطع).(٢)

وأيضاً ممّن قد نصّ عليه من الحنفية الجصّاص(٣)، ومن المالكية الباجي(٤)، ومن الشافعية الشيرازي(٥)، وابن السمعاني(٦)، ومن الحنابلة ابن قدامة.(٧)

ومن أثر ذلك: الحكم على أحاديث الصحيحين، فقد صرّح جمع من العلماء بأنها تفيد العلم.(٨)

والحنفية يجعلون المستفيض يفيد العلم، قال السمرقندي: (وقال عامة مشايخنا: إنه يوجب علماً قطعيًّا).(٩)

ونقله الزركشي عن المتكلّمين أبي إسحاق الإسفراييني وأبي منصور التميمي وابن فورك.(١٠)

---

(١) «مجموع الفتاوى»: ١٣/ ٣٥١.

(٢) «البحر المحيط»: ١/ ٣٧٧.

(٣) «الفصول في الأصول»: ١/ ١٧٤، ١/ ٤١٨.

(٤) «إحكام الفصول» للباجي: ١/ ٣٣٦، «المنتقى شرح الموطأ»: ١/ ٢٠٣.

(٥) «التبصرة»: ٢٢٢، «اللمع»: ٧٢.

(٦) «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٣٣.

(٧) «روضة الناظر»: ٩٩.

(٨) منهم ابن الصلاح والسلفي محمد بن طاهر المقدسي؛ لأنه قد وقع الاتفاق على أحاديث الصحيحين سوى أحرف يسيرة مما انتقدها الدارقطني ونحوه، وقد نصر ذلك ابن كثير والبلقيني وابن حجر والسيوطي. انظر: «صيانة صحيح مسلم»: ٨٥، «تدريب الراوي»: ١٣٤، ١٣٥، «الباعث الحثيث»: ٤، «قواعد التحديث»: ٤٤، «نزهة النظر»: ٦٠، «التحبير شرح التحرير»: ٤/ ١٨١٥، ١٨١٦.

(٩) «ميزان الأصول» للسمرقندي: ٤٢٩.

(١٠) «البحر المحيط»: ٣/ ٣١٣.

فجماع هذا القول أن خبر العدل إذا احتفّ بالقرائن يفيد العلم، ولا شكّ أن أقوى هذه القرائن ما تلقّته الأمة بالقبول، أو بلوغه حدّ الاستفاضة عند الحنفية.

ولكن قد يبلغ هذا العلم بعض العلماء دون غيرهم فيفيده لهم، لكن بلوغه للجميع متعذّر.

قال ابن دقيق العيد: (العلم بصحة كل ما صحّ عندنا، وبكذب كل ما لم يصحّ؛ إما أن يؤخذ بالنسبة إلى جميع الأمة أو إلى بعضها، فإن أخذ بالنسبة إلى الجميع فمسلّم، ولكنه لا يفيد بالنسبة إلى كل فرد هنا إلا إذا أثبتنا العزم بالنسبة إلى كل الأمة، لكن ذلك متعذّر). (١)

وأما قرائن خبر الواحد الذي لم يجمع على قبوله بحيث تصحّ عند بعض المشتغلين بالعلم دون آخرين؛ فهي في إفادتها للعلم بطريق الاستدلال، وسبيل العلم هو الاجتهاد، وقد يتحقّق هذا الاجتهاد لبعضهم ممن علم بها؛ فيجب عليه قبوله، ولا يجوز له ردّه، ولكنه لا يفيد غيره؛ لأنه ليس خبر عامة، وهذا تفسير ما سبق ذكره من قول الشافعي رحمه الله في ما يفيده خبر الواحد، وقد يقع الخطأ في طريق الاجتهاد، فلا يعدّ هذا الخطأ علماً.

قال ابن تيمية: (والمجتهد عليه أن يعمل بأقوى الدليلين، وهذا عمل بالعلم، فإن رجحان الدليل مما يمكن العمل به، ولا يجوز أن يتكافأ دليل الحقّ والباطل، فأما إذا اعتقد ما ليس براجح راجحاً، فهذا خطأ منه). (٢)

ويقول: (العالم عليه أن يتبع ما ظهر من أدلة الشرع ويتبع أقوى الأدلة، وهذا كلّه يمكن أن يعلمه، فيكون عاملاً بعلمه، ويمكن أن يعجز عن العلم فيتبع ما يظنّه). (٣)

وقد سعى بعض أهل العلم في وضع حدّ ضابط للقرينة مع ما قاله الجويني:

(١) «البحر المحيط»: ٣/ ٣٢٥.
(٢) «المسودة»: ٢٢١.
(٣) «المسودة»: ٢٢٢.

(القرائن لا تبلغها غايات العبارات)[١]، وقال المازري: (لا يمكن أن يشار إليها بعبارة تضبطها).[٢]

غير أن الزركشي حاول تقريب معلم ضبطها بقوله: (ويمكن أن يقال: هي ما لا يبقى معها احتمال، وتسكن النفس عنده مثل سكونها إلى الخبر المتواتر أو قريباً منه).[٣]

وقرائن خبر الواحد في حديث النبيّ ﷺ تتهيّأ للمشتغلين بعلوم رواية الحديث أكثر من غيرهم، فبدراسة أحوال الرواة، والعلم بما كانوا عليه من درجات الضبط وسمات الصدق، والوقوف على طرق نقد الروايات، وما وضع من علوم متشعّبة في أدقّ مسائل الإسناد وضبطه وتحقيقه، والإلمام بطرق الرواية وكثرة الشواهد والمتابعات، وما قد يبلغه بعض علماء الحديث في كل هذا من درجات عالية، فكل ذلك يهيّئ لأهله من قرائن صحة الخبر ما لا يكون لغيرهم.

وحيث إن العلم المستفاد من الخبر المحتفّ بالقرائن طريقه الاستدلال، فقد وجّه القاضي أبو يعلى الرواية عن أحمد بإفادة خبر الواحد العلم عليه، فقال: (وهذا عندي: محمول على وجه صحيح من كلام أحمد رحمه الله، وأنه يوجب العلم من طريق الاستدلال، لا من جهة الضرورة).[٤]

وعليه أيضاً بنى علاء الدين البخاري مذهب داود الظاهري فقال: (وذهب داود الظاهري إلى أنها توجب علماً استدلاليًّا).[٥]

وأرى أن القول بإفادة خبر الواحد للعلم بالقرائن هو الجدير بالقبول، وبه يكون التحقيق في المسألة.

وأن القول بعدم إفادة خبر الواحد للعلم يوجّه أن المراد به الخبر في ذاته، وهذا مما

---

(١) «البرهان»: ١/ ٣٧٤.
(٢) «البحر المحيط»: ٣/ ٣٢٥.
(٣) «البحر المحيط»: ٣/ ٣٢٥.
(٤) «العدة» لأبي يعلى: ٣/ ٩٠٠.
(٥) «كشف الأسرار»: ٢/ ٣٧١.

لا خلاف فيه أن الخبر في ذاته يحتمل الصدق والكذب، والصواب والخطأ، وأنه لا يقطع بصدقه، فإن كان الخبر من عدل فإنه مرجّح لصدقه، وليس يقينيًّا في ذلك، فإن توافرت قرائن على صدق الخبر فإنه يفيد علماً، ويكون طريقه الاستدلال لمن يتحصّل على القرائن.

أما مجرّد خبر العدل دون القرائن فلا يتحصّل به علم، ويصدق فيه قول النووي: (وأما من قال يوجب العلم فهو مكابر للحِسّ، وكيف يحصل العلم واحتمال الغلط والوهم والِكذب وغير ذلك متطرّق إليه؟).(١)

فكلام النووي متّجه في خبر الواحد في ذاته دون قرائن تحفّه، وغالب من ردّ إفادة خبر الواحد للعلم يقصد هذا، وقد أوضحه ابن تيمية فقال: (فإن أحداً من العقلاء لم يقل: إن خبر كل واحد يفيد العلم، وبحث كثير من الناس إنما هو في ردّ هذا القول).(٢)

وقد بنى بعض العلماء على الخلاف في مسألة إفادة خبر الواحد العلم مسألة: هل يقبل خبر الواحد في العقائد؟ منهم البرماوي والزركشي وغيرهما.

قال الزركشي: (فمن قال: يفيد العلم، قَبِلَه، ومن قال: لا يفيد، لم يثبت).(٣)

وأرى أن الخلاف في المسألة غير معتبر، فقد نقل غير واحد الإجماع على الاحتجاج بخبر الواحد في العقائد، قال ابن السمعاني: (أجمع أهل الإسلام متقدّموهم ومتأخّروهم على رواية الأحاديث في صفات الله عزّ وجلّ وفي مسائل القدر والرؤية وأصل الإيمان والشفاعة... وما أشبه ذلك مما يكثر عدّه وذكره).(٤)

وقال ابن قدامة: (اتفق السلف في نقل أخبار الصفات وليس فيها عمل، وإنما فائدتها وجوب تصديقها واعتقاد ما فيها؛ لأن اتفاق الأمة على قبولها إجماع منهم على

---

(١) «شرح النووي على مسلم»: ١/ ١٣٢.

(٢) «المسودة»: ٢٢٠.

(٣) «البحر المحيط»: ٣/ ٣٢٦، «التحبير» للمرداوي: ٤/ ١٨١٨.

(٤) «الانتصار لأصحاب الحديث»: ٣٦.

صحّتها، والإجماع حجّة قاطعة منهم).[(١)] ومن قبلهما نقله ابن عبد البَرّ[(٢)]، كما نقله غيرهم.[(٣)]

وهذا يؤكّد أن الاختلاف في إفادة خبر الواحد العلم ينبغي أن يتّجه لما لم يحتفّ بقرائن الصحة، وأن ما احتفّ بها لم يكن ثمّة خلاف حوله على الأقلّ عند المتقدّمين، كيف وأغلب الشرع مبنيّ على خبر الواحد منذ عهد الرسالة؟.

وبهذا يتّضح أن الاختلاف في مسألة التباين بين مصطلحي الفرض والواجب قد بني على أصل يحتاج إلى تثبت وتصحيح.

---

(١) «الروضة»: ٩٩.

(٢) «التمهيد»: ١/٨.

(٣) «المسودة» ٢٤٤، «التحبير» ٤/١٨١٧.

الباب الثاني
نظرات تحليلية ونقدية في الخلاف الأصولي بين الحنفية والجمهور

الفصل الأول: معالم في بناء منهج الاستنباط

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: قواعد في فقه النصوص

وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: قاعدة رعاية الأصول في فقه خبر الواحد.

المطلب الثاني: قاعدة جمع أطراف الأدلة.

المطلب الثالث: قاعدة اعتبار عموم البلوى في فقه خبر الواحد.

المطلب الرابع: رعاية العادة التي يجري عليها مدلول اللفظ.

المطلب الخامس: قاعدة رعاية فهم السلف.

المطلب السادس: قاعدة رعاية القرائن.

المطلب السابع: قاعدة رعاية الأولويات.

المبحث الثاني: أثر القواعد الأصولية اللغوية في منهج الاستنباط

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: منزلة القواعد اللغوية الأصولية في المنهج الأصولي.

المطلب الثاني: توجيه دلالة عبارة النص وإشارته في منهج الاستنباط.

المطلب الثالث: قيمة دلالة مفهوم الموافقة في المنهج الأصولي.

المبحث الثالث: أهمية القياس في المنهج الاستدلالي.

المبحث الرابع: نظرات في المنهج الاستدلالي الأصولي

الفصل الأول: معالم في بناء منهج الاستنباط

في ضروب التعاطي مع مسائل الخلاف الأصولي؛ تأتي محاولة الكشف عن حقيقة الجهد الأصولي، ومغزى عطاء الأصوليين في مباحثهم؛ الذي ما كان عبثاً ولا وضع سدًى، وكيف أنها لَبِنات بناء المنهج الأصولي، غاية الأمر أنه يفتقر إلى من يعيد بناءه؛ بما يكشف عن مسالك المنهج في فقه النصوص واستنباط الأحكام.

فالأمر يستلزم توجيه البحث في المسائل الخلافية وعطاء الأصوليين في دراستها؛ لأجل تبيان قيمة القواعد الأصولية، فيكون الفهم المتأنّي والتحليل المتعمّق سبيل توظيف بحث هذه المسائل في فهم مدارك الأصوليين في طرائق الفهم، واستخراج أدوات الاستنباط، ومسالك الاستدلال في بنيان المنهج الأصولي، وهذا جدير بأن يرفع عن العمل الأصولي ما يظنّ به من نزعة الجمود وصبغة الجفاف؛ بحيث يتّضح توظيف القواعد الأصولية في بلوغ فقه النصوص، وهو المقصود الحقيقي والغاية المنشودة لعلم الأصول.

وحيث كانت مسائل الأصول هي بناء منهج التأصيل الشرعي وترسيخ قواعد نهج الاستنباط، فكان أهل هذا الصنعة الأصولية هم أصحاب العمق في التصوّر والقدرة في الفهم، فيكون التجوال في معطيات مباحثهم وضروب استدلالاتهم ومنعطفات خلافاتهم؛ مجالاً رحباً لإبراز ما يمتلكون من قدرات الفهم، وما يصدرون عنه من أصول الفكر في عطائهم الأصولي الزاخر.

ولهذا فمن الأهمية أن يغتنم الباحث تفاعله مع العطاء الأصولي من أهله الكبار خاصّة عند تلاطم أمواج الآراء، وافتراق سبل الأنظار وتنازع مدارك الاستدلال، فتلك أرضية جِدّ خصبة لاستخراج ما يملكون من كنوز حصلوها على طول طريق البحث الأصولي، فيلتمس من خلال مخرجاتهم في قضايا الخلاف ما وراء ذلك العطاء من ثراء خصب.

وبعد ما سبق من دراسة مفصلة للمسائل الأصولية التي اشتهرت بنصب العلماء فيها الخلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين، تأتي نظرات متأنّية نستخرج فيها قواعد في منهج الاستنباط الأصولي، ونضعها كأدوات في منهج التعامل مع النصوص.

المبحث الأول: قواعد في فقه النصوص:

المطلب الأول: قاعدة رعاية الأصول في فقه خبر الواحد:

كانت مسألة حكم ردّ خبر الواحد بمخالفة الأصول هي المسألة الثالثة في مباحث الفصل الأول من المسائل التي اشتهرت بالخلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين، وانتهى البحث فيها إلى أن مرجع الخلاف بين متأخّري الحنفية وجمهور العلماء، ودراسة هذه المسألة يتضح به أصل هامّ من أصول التعامل مع خبر الواحد، سواء في قبول الخبر أو في فهمه، وهذا ما يأتي توضيحه.

الفرع الأول: أثر اعتبار الأصول في قبول الخبر:

إن الاتفاق واقع في الاعتداد بميزان مخالفة الأصول عند العلماء، وإن ثبوت التعارض بين خبر الواحد والأصول دليل قاطع على ردّ الخبر، وهذا ما أورده الأصوليون على سبيل الإجماع؛ أن الخبر مقطوع بكذبه في حال مخالفته للقطعي من الشريعة، ولا يحتمل تأويلاً، وذلك لأن التعارض بين الخبر وغيره من الأصول يستحيل تصوّره على الحقيقة، فلا يمكن ثبوت خبر مع تحقّق معارضته لأصول الشرع، فلا تعارض ألبتة بين خبر صحيح وغيره من أصول الشرع من قرآن أو سنة، بل يجب على كل مسلم الاعتقاد أنه ليس في سنن رسول الله ﷺ الصحيحة سنة واحدة تخالف كتاب الله، ويعدّ هذا أحد مقاييس نقد متون السنة في النظر الأصولي كما ذكرته من قَبْل.

وهذا المسلك مقرّر عند أهل الصنعة الحديثية، سواء في مسلكهم في ردّ غرائب الأخبار وشواذّها وروايات الضعفاء والمجاهيل؛ حين ينفردون بما لا يحتمل فيها تفرّدهم، أو فيما يخالف فيها الراوي الثقات المعروفين، فمخالفة الأصول في هذه الأنواع من الأخبار تؤكّد ردّ الخبر، بل وقد يحكم عليه بالوضع، وقد جعل علماء الحديث من ضوابط معرفة الخبر الموضوع مخالفة الأصول.

قال ابن الجوزي: (فكلّ حديث رأيته يخالف المعقول، أو يناقض الأصول، فاعلم أنه موضوع).(١)

وقال ابن حبان(٢): (ومتى عدم ذلك - يعني وجود متابعة أو شاهد- والخبر نفسه يخالف الأصول الثلاثة [يقصد القرآن، والسنة المتواترة، والإجماع]، علم أن الخبر موضوع، ولا شكّ فيه، وأن ناقله الذي تفرّد به هو الذي وضعه).(٣)

وذكر ابن القيّم علامات الوضع فقال: (ومنها مخالفة الحديث صريح القرآن)(٤)، كما ذكر منها: (مناقضة الحديث لما جاءت به السنة الصريحة مناقضة بيّنة)(٥).

وذكر من أمثلة الأول حديث مقدار الدنيا وأنها سبعة آلاف سنة، وقال: (وهذا من أبين الكذب يعارض قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِىٌّ عَنْهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٧]، وقال الله تعالى﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤].(٦)

وقد يوجد هذا في خبر ظاهره صحة الإسناد، كما قال ابن القيّم: (ويشبه هذا ما وقع فيه الغلط من حديث أبي هريرة: «خلق الله التربة يوم السبت»(٧)، وهو في «صحيح مسلم»، ولكن وقع الغلط في رفعه، وإنما هو من قول كعب الأحبار، كذلك قال إمام أهل الحديث محمد بن إسماعيل البخاري في «تاريخه الكبير»، وقاله غيره من علماء

(١) الموضوعات لابن الجوزي: ١/ ١٠٦.

(٢) هو أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي التميمي الإمام العلامة شيخ خراسان في عصره، صاحب «الصحيح» و«مشاهير علماء الأمصار» و«الثقات» و«الجرح والتعديل» وغيرها من المصنفات المشهورة. توفي سنة (٣٥٤هـ). انظر: «شذرات الذهب» ٤/ ٢٨٥.

(٣) مقدمة «صحيح ابن حبان»: ١/ ١٥٥.

(٤) «المنار المنيف» لابن القيم: ٨٠.

(٥) «المنار المنيف» لابن القيم: ٥٦.

(٦) «المنار المنيف»: ٨٠، «الأسرار المرفوعة» لعلي بن سلطان القاري: ٤٥٢.

(٧) «صحيح مسلم»: (٧/ ٢١٤٩).

المسلمين أيضاً، وهو كما قالوا؛ لأن الله أخبر أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، وهذا الحديث يقتضي أن مدّة التخليق سبعة أيام، والله تعالى أعلم).(١)

فإذا كان الخبر ظاهره الصحة وفي ألفاظه ما يحمل معنى يتحقّق فيه معارضة الأصول، فبذلك يعلّ الخبر، ويدل ذلك على وجود علّة خفيّة في خطأ راويه أو وهمه؛ لأنه لا يستقيم إسناد صحيح مع متن غير صحيح، وهذا يفسّر قول الشافعي رحمه الله بإنكار عرض الحديث على القرآن، فقد قال في تعليل ذلك: (لأنه لا يتكامل شرائطه إلا وهو غير مخالف للكتاب).(٢)

فإن وجود علّة في المتن يستلزم وجود علّة في السند، وعلماء الحديث لا يقتصر حكمهم على اعتماد السند، ومنهجهم من التثبّت في شرائط المتون مقرّر، فاشترطوا في صحة الخبر عدم الشذوذ، وتعلّقه في الأصل بالمتن، يقول ابن القيّم: (صحة الإسناد شرط من شروط صحة الحديث، وليست موجبة لصحته، فإن الحديث إنما يصحّ بمجموع أمور منها: صحة سنده، وانتفاء علّته، وعدم شذوذه ونكارته، وأن لا يكون راويه قد خالف الثقات أو شذّ عنهم).(٣)

لكن لا يخضع الحكم عندهم على الخبر للنظر في المتن؛ لأنه من الوحي الذي قد يعلو على إدراك العقول، والشرع قد يأتي بما يحار فيه العقل لا بما يحيله، فإذا كان في المتن ما يردّ به الخبر، فلا بدّ أن يكون في السند علّة، فيرجع العالم عليه ليجتهد في تعيينها.(٤)

فإعلال الخبر بمخالفة الأصول وإن كان ظاهره الصحة ثابت في منهج علماء الحديث، ويعود أصل ذلك الصنيع إلى عمل بعض الصحابة، فقد توقّفوا في قبول أخبار

---

(١) «المنار المنيف»: ٨٤-٨٦.

(٢) «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٦٨.

(٣) «الفروسية»: ٢٤٦، وانظر: الباعث الحثيث لأحمد شاكر شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير: ٥، «توضيح الأفكار» للصنعاني: ١/ ١٧٧.

(٤) من دقيق هذه الصناعة ما ذكره الشيخ المعلمي أنه إن لم يظهر لأئمة التحقيق علّة قادحة في سنده مع استنكارمتنه؛ فإنهم قد يعلّونه بعلّة قد لا يعلّل بها بإطلاق. «مقدمة الفوائد المجموعة».

بمخالفة ظاهر القرآن؛ باعتبار خطأ جرى على الراوي، فكانت المخالفة عندهم دليل الوهم، ومنه انتقاض عمر رضي الله عنه لخبر فاطمة بنت قيس حيث رآه معارضاً ظاهر القرآن، فقد أخرج مسلم حديث فاطمة بنت قيس «أن رسول الله ﷺ، لم يجعل لها سكنى ولا نفقة»، وأورد قول عمر رضي الله عنه: لا نترك كتاب الله وسنة نبيناﷺ لقول امرأة، لا ندري لعلها حفظت، أو نسيت، لها السكنى والنفقة، قال الله عز وجل: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [الطلاق: ١].(١)

وانتقدت عائشة رضي الله عنها حديثاً لعمر رضي الله عنه، فقد أخرج البخاري ومسلم عن ابن عباس أنه سأل عائشة عن حديث عمر رضي الله عنه: «إن الله ليعذّب المؤمن ببكاء أهله عليه»، فقالت: لا والله ما حدث رسول الله ﷺ: «إن الله يعذّب المؤمن ببكاء أحد»، ولكن قال: «إن الله يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه»، قال: وقالت عائشة: حسبكم القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤] (٢). ونماذج ذلك كثيرة.

ولكن هذا الموضع لا يقوم له إلا جهابذة النقّاد من علماء الحديث أهل الشأن في نقد الرواية سنداً ومتناً، وقد حمل ابن السمعاني على أبي زيد الدبّوسي لتعرّضه لانتقاد الأخبار بمخالفة الأصول دون اعتماد منهج أئمّة الحديث، وذكر أمثلة منهم أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، ويحيى بن معين، والبخاري، ومسلم، وأبو زرعة وأبو حاتم الرازيان، وكان قد ذكر علومهم في نقد السند، ثم قال: (فهؤلاء وأشباههم أهل نقد الأحاديث وصيارفة الرجال، وهم المرجوع إليهم في هذا الفنّ، وإليهم انتهت رئاسة العلم في هذا النوع)، وكان قبلها قد قال: (وهذه صنعة كبيرة وفنّ عظيم من العلم، وقد قال النبيُّ ﷺ: « لا تنازعوا الأمر أهله »(٣)).(٤)

(١) صحيح مسلم (٢/ ١١١٨)كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها.

(٢) أخرجه البخاري (٢/ ٧٩) رقم(١٢٨٨)كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ: "يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه"، ومسلم (٢/ ٦٤٢) رقم (٩٢٩)كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه.

(٣) أخرجه من حديث عبادة بن الصامت بلفظ: (وأن لا ننازع الأمر أهله) البخاري (٩/ ٧٧) رقم(٧١٩٩)، كتاب الأحكام، باب: كيف يبايع الإمام الناس، ومسلم (٣/ ١٤٧٠) رقم (١٧٠٩)كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية.

(٤) «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٦٩، ٣٧٠.

ويلزم التنبيه إلى أن هذا الموضع في دقّته من مثارات الاجتهاد التي تتباين حولها أنظار المجتهدين وتختلف فيها آراؤهم، فمن أصاب فله أجران، ومن أخطأ فهو معذور، وعلى جهده مأجور، ولا يسلّم لمن يريد الإنكار على من اجتهد، وهو من أهل الشأن.

الفرع الثاني: أثر اعتبار الأصول في فقه الخبر:

إذا كان العمل الأصولي في قبول الحديث تابعاً للجهد الحديثي في صناعة نقد الأخبار، والذي يعتمد فيما يعتمده مراعاة عدم مخالفة الأصول، فإن للعمل الأصولي مرحلة أخرى في رعاية الأصول؛ وذلك في مجال التعامل مع مرحلة فقه الخبر، فالفقه لا ينال بمحض جمع النصوص أو حفظها أو روايتها، بل ثَمّ مرحلة لا بدَّ منها بعد هذه المرحلة، ومرتبة لا بد منها تتلو هذه المرتبة، وهي مرحلة الفقه ومرتبته، فليس كل من علم بالنصوص فقيهاً.

يقول ابن تيمية: (ثم إذا ميّز العالم بين ما قاله الرسول ﷺ وما لم يقله، فإنه يحتاج أن يفهم مراده ويفقه ما قاله).(١)

وبهذا نصّ النبيّ ﷺ، ففي الحديث عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أن النبيَّ ﷺ قال: « نضّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها، ثم أدّاها إلى من لم يسمعها، فربَّ حامل فقه غير فقيه، وربَّ حامل فقه إلى من هو أفقه ».(٢)

ومعنى قوله ﷺ: "ربّ حامل فقه ليس بفقيه" على ما قاله غير واحد من أهل العلم: يحمل الرواية من غير أن يكون له استدلال ولا استنباط للأحكام منها.(٣)

قال الإمام الشافعي عن دلالة الحديث: (ودلّ على أنه قد حمل الفقه غير فقيه،

(١) «مجموع الفتاوى»: ٢٧/ ٣١٦.

(٢) أخرجه أبو داود (٣/ ٣٢٢) كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، والترمذي وحسّنه (٥/ ٣٣) رقم (٢٦٥٦) كتاب العلم، باب ما جاء في الحثّ على تبليغ السماع، وابن ماجه (١/ ٨٤) رقم (٢٣٠) باب من بلغ علماً، وأحمد (٣٥/ ٤٦٧)، وللأحاديث طرق كثيرة عن عدد من الصحابة قيل أربع وعشرون، وقد عدّه السيوطي من الأحاديث المتواترة، انظر: «قطف الأزهار المتناثرة» للسيوطي ص٢٨.

(٣) «قواطع الأدلة»: ١/ ٢١، شرح السنة للبغوي: ١/ ٢٣٧، «عون المعبود»: ١٠/ ٦٨، فيض القدير للمناوي: ٤/ ٢٣.

يكون له حافظاً، ولا يكون فيه فقيهاً). [(١)]

ومما يلحظ أنه قد خصّ الفقه بالذكر دون العلم؛ إيذاناً بأن الحامل غير عارٍ عن العلم، لكن الفقه علم بدقائق العلوم المستنبطة. [(٢)]

وفي هذا دلالة على مراتب العلماء، فالعلماء على طبقتين، أوضحهما الخطيب البغدادي وابن حزم وابن القيّم وغيرهم، وهما: أهل حفظ وضبط ونقل دون أن يكون لهم فقه بما حملوه تتصرّف فيه أفهامهم.

والثانية: أهل الفقه ممن رزقوا الفهم فيه والمعرفة بمعانيه والاستنباط منه، فيثيرون دفائنه، ويستنبطون أسراره وكنوزه، ويستخرجون وجوه الحكم والفوائد منه. [(٣)]، [(٤)]

وقد سئل عليّ بن أبي طالب ﷺ: هل عندكم كتاب؟ قال: (لا، إلا كتاب الله، أو فهم أُعطيه رجل مسلم). [(٥)]

وفي رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري ﷺ حضّه على التماس الفهم واعتماده فقال: (الفهم الفهم فيما تلجلج في نفسك ما ليس في كتاب ولا سنة). [(٦)]

وفي الذكر الحكيم قال تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾، [الأنبياء: ٧٩]، فجعل سبحانه الفهم أخصّ وأرفع من العلم.

---

(١) «الرسالة» للإمام الشافعي: ٤٠١.

(٢) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: أحمد بن محمد القسطلاني: ١/ ٤.

(٣) «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: ١/ ١٤٠، «الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي: ١/ ١٧٩، مفتاح دار السعادة لابن قيم الجوزية: ١/ ٦٠، «مجموع الفتاوى»: ١/ ١٠.

(٤) وهو ما جاء صريحاً فيما ورد في الصحيحين من حديث أبي موسى ﷺ أن النبي ﷺ قال: «مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً؛ فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير وكانت منها أجادب أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس، فشربوا منها، وسقوا، ورعوا، وأصاب طائفة منها أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به، فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذى أرسلت به». أخرجه البخاري(١/ ٤٢)، ومسلم (٤/ ١٧٨٨).

(٥) أخرجه البخاري عن أبي جحيفة (١/ ٣٣) رقم(١١١) كتاب العلم، باب كتابة العلم، وتمامه: أو ما في هذه الصحيفة، قال: قلت: فما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، ولا يقتل مسلم بكافر.

(٦) أخرجه الدارقطني: (٥/ ٣٦٧)، والبيهقي: (١٠/ ٢٥٢).

وفي هذا قال مالك رحمه الله: (ليس العلم بكثرة الرواية، وإنما هو نور يضعه الله في القلوب)، قال ابن بطّال: (يعنى بذلك فهم معانيه واستنباطه).[١]

وقال الإمام الشافعي رحمه الله: (والعلم من وجهين: اتباع واستنباط).[٢]، وقال الخطيب البغدادي وهو من فرسان علوم الحديث: (وليعلم أن الإكثار من كتب الحديث وروايته لا يصير بها الرجل فقيهاً، إنما يتفقّه باستنباط معانيه وإنعام التفكّر فيه).[٣]

فيكون المعوّل في معاني الرواية على أهل الفقه: ولذا قال الإمام الترمذي بعد ذكره حديثاً وما فيه من معنى: (وكذلك قال الفقهاء وهم أعلم بمعاني الحديث).[٤]

ولذا لا تنفع الرواية دون رأي الفقه، أو بتعبير إبراهيم النخعي قال: (لا يستقيم رأي إلا برواية ولا رواية إلا برأي).[٥]

وبهذا المعنى قال الشاطبي: (الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل).[٦]

ولا يتصدّر للفتوى إلا من جمع بينهما، وهذا جواب ابن المبارك[٧] حين سأل: متى يَسَع الرجل أن يفتي؟ قال: (إذا كان عالماً بالأثر، بصيراً بالرأي).[٨]

وبلوغ مرتبة الفهم من أجلّ النِّعم وأعظم المنن، قال ابن القيّم: (صحة الفهم وحسن القصد من أعظم نِعَم الله التي أنعم بها على عبده، بل ما أعطي عبد عطاء بعد الإسلام أفضل ولا أجلّ منهما، بل هما ساقا الإسلام وقيامه عليهما).[٩]

---

(١) شرح البخاري لابن بطال: ١/ ١٥٧.

(٢) المدخل إلى «السنن الكبرى» للبيهقي: ٢٠٧، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي - الكويت.

(٣) «الفقيه والمتفقه»: ٢/ ١٥٩.

(٤) سنن الترمذي: ٣/ ٣١٥.

(٥) «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» لأبي نعيم الأصفهاني: ٤/ ٢٢٥، مناقب الشافعي للبيهقي: ٢/ ١٥٢.

(٦) «الموافقات»: ٣/ ٢٢٧.

(٧) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك الحنظلي، مولاهم المروزي، الإمام العلم الفقيه الحافظ الزاهد، كان عالم زمانه، وأمير الأتقياء في وقته، وصنف التصانيف الكثيرة، وحديثه نحو من عشرين ألف حديث. وتوفي سنة (١٨١ هـ)انظر: «سير أعلام النبلاء»: ٨/ ٣٧٨، «وفيات الأعيان» ٣/ ٣٢.

(٨) «جامع بيان العلم»: ٢/ ١٠٤، «الفقيه والمتفقه»: ٢/ ٣٣٢، و«المدخل إلى السنن» للبيهقي: ١٧٩.

(٩) «إعلام الموقعين» لابن القيّم: ١/ ٨٧.

ومما يدلّ على ذلك أن النبيَّ ﷺ قد دعا بهذه المرتبة لابن عباس رضي الله عنهما، فقال: «اللهم فقّهه في الدين». [١]

فكان هو حبر الأمة ومن أعلم الصحابة بالفقه والتفسير.

وقال ابن السمعاني: (وما يشبه الفقيه إلا بغوّاص في بحر دُرّ، كلّما غاص في بحر فطنته استخرج دُرًّا، وغيره يستخرج آجرّاً). [٢]

وقوله ﷺ: (وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه)، ففيه كما أوضح السرخسي: بيان تفاوت أهل الفقه في فقههم وأفهامهم. [٣]

ودرجات هذا التفاوت كثيرة، وقد قال ابن القيّم: (والناس متفاوتون في الفهم عن الله ورسوله أعظم تفاوت، فربّ شخص يفهم من النص حكماً أو حكمين، ويفهم منه الآخر مئة أو مئتين). [٤]

بل التباين في حقيقته بين أهل العلم على ما أوضحه الخطيب البغدادي مرجعه إلى الفهم، وأما الحفظ ففيه تقارب، فقد قال: (وأهل العلم في حفظه متقاربون، وفي استنباط فقهه متباينون)[٥]

وقد أفرد غير واحد من العلماء أبحاثاً في شرح حديث واحد،وفي «شرح ابن العربي على موطأ مالك» قال بعد ذكره حديث ذي اليدين: (رأيت بالتعز من يجاوز فيه الحدّ، فأخرج منه مئة وخمسين مسألة من الفقه). [٦]

---

(١) أخرجه البخاري(١/ ٤١) رقم(١٤٣)، كتاب الوضوء، باب وضع الماء عند الخلاء، و مسلم (٤/ ١٩٢٧)كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، عن ابن عباس رضي الله عنهما، وهذا لفظ البخاري، وأما لفظ: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)، فحديث أخرجه أحمد (٥/ ١٠٦) رقم (٣٠٣٢).

(٢) «قواطع الأدلة» للسمعاني: ١/ ١٨.

(٣) «أصول السرخسي»: ١/ ٣٥٥.

(٤) مفتاح دار السعادة: ١/ ٦٠.

(٥) «الفقيه والمتفقه»: ٢/ ١٣٩.

(٦) «القبس في شرح موطأ مالك بن أنس» لأبي بكر ابن العربي: ١/ ٢٤٦.

وقد أفرد الحافظ صلاح الدين العلائي مصنفاً وسمه بـ«نظم الفرائد لما تضمنه حديث ذي اليدين من الفوائد» جمع فيه روايات الحديث، وتكلّم فيما يتعلّق به من أصول الفقه في ثمانية مسائل، وفيما يتعلّق بالفقه في واحد وأربعين مسألة، والكتاب مطبوع.(١)

ومن جميل ما يذكر في هذا الباب ما كان من ابن القاصّ(٢)؛ حين ادّعى بعض الناس أن من مرويات الأحاديث ما هو عارٍ عن الفوائد، ومثّلوا له بحديث أبي عمير، فرده وذكر أن في الحديث ستين فائدة من وجوه الفقه وفنون الأدب، ثم ساقها مبسوطة، وقد لخّصها ابنُ حجر في «فتح الباري» وزاد عليها.(٣)

ومن أجل اختلاف أفهام العلماء وتباين فقههم كثرت الاختلافات الفقهية بين الأئمة، واعتبر معرفة الخلاف شرطاً لمن يريد التفقّه؛ لأنه سبيل تحصيل نتاج فهوم العلماء وكسب ثمار فقههم، قال قتادة: (من لم يعرف الاختلاف، لم يشمّ رائحة الفقه بأنفه).(٤)

وفقه النصوص واستنباط الأحكام وقد كانت مَلَكة عند الصحابة والتابعين، فقد صارت صناعة تكتسب شأنه شأن غيره من العلوم التي صارت صناعة بعد ما كانت مَلَكات، كما ذكره ابن خلدون(٥).(٦)

واكتساب ذلك لا بدّ له من تحصيل أدوات، وتوافر قدرات، واستجماع مؤهّلات، فبلوغ هذه المرتبة لا يكون إلا بأخذ أسباب التفقّه وتوافر شروط الاستنباط؛ حتى يصبح

(١) في دار ابن الجوزي في الدمام، والدار العربية للموسوعات في بيروت.

(٢) هو أبو العباس أحمد بن أحمد الطبري ثم البغدادي، المعروف بابن القاصّ، شيخ الشافعية في طبرستان تفقه به أهلها وسكن بغداد، وتوفي مرابطاً بطرسوس، له «أدب القاضي» و«المواقيت» و«المفتاح» وغيرها، توفي عام (٣٣٥ هـ). «الأعلام» ١/ ٩٠.

(٣) انظر: «فتح الباري»: ١٠/ ٥٨٤ـ٥٨٧.

(٤) «جامع بيان العلم»: ٢/ ١٠٢، «الفقيه والمتفقه»: ٢/ ٤٠.

(٥) هوعبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي الإشبيلي، مؤرخ، عالم بالاجتماع، فقيه مالكي، رحل إلى عدة بلدان وتولى القضاء في مصر وتوفي بها، من مؤلفاته: «العبر وديوان المبتدأ والخبر» المعروف بتاريخ ابن خلدون، وغيرها، توفي: (٨٠٨ هـ). انظر: البدر الطالع: ١ / ٣٣٧.

(٦) «مقدمة ابن خلدون»: ١/ ٥٧٦.

صاحبها ذات مَلَكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من النصوص، بحيث يصير ذلك كيفية راسخة في النفس متسبّبة عن استجماع المآخذ والأسباب والشروط، أشار إلى ذلك ابن أمير الحاج.[١]

قال الجويني: (أهمّ المطالب في الفقه التدرّب في مآخذ الظنون في مجال الأحكام، وهو الذي يسمّى فقه النفس، وهو أنفس صفات علماء الشريعة).[٢]

وبلوغ مرتبة الفقه صعب المنال، يحتاج إلى طول جهد وكثرة مصابرة، فضلاً عن استعداد فطري وتوفيق من الله قبل كل ذلك، وقد جاء في الذكر الحكيم: ﴿۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

فعلى أحد أقوال المفسّرين في معنى الآية: أن التفقّه والإنذار راجع إلى الفرقة النافرة. قاله الحسن[٣].

وقال ابن القيّم: وعلى هذا حملها الشافعي وجماعة.[٤]

وفيه دلالة على ما يكلّفه التفقّه من الجهد والنصب حتى جعل النفير سبباً لحصوله، ولهذا سمّي عمل الفقيه الاجتهاد، يقول ابن حزم: (حقيقة بناء لفظة الاجتهاد أنه افتعال من الجهد، وحقيقة معناها أنه استنفاد الجهد في طلب الشيء المرغوب إدراكه).[٥]

وقد عرّفوه بأنه: بذل الوسع في استنباط الحكم من النصوص الشرعية، وخصّ في الاصطلاح بعمل الفقيه دون غيره، وقد قال المرداوي: (لا يطلق الفقيه على محدّث ولا مفسّر ولا متكلّم)، ونسبه لابن قدامة وغيره.[٦]

---

(١) «التقرير والتحبير»: ١/ ١٨.

(٢) «المنثور في القواعد» للزركشي: ٦٨.

(٣) «تفسير ابن أبي حاتم»: ٦/ ١٩١٢، «تفسير الطبري»: ١٤/ ٥٧١، واسمه: «جامع البيان في تأويل القرآن» لمحمد بن جرير الطبري، تفسير البغوي: ٤/ ١١١.

(٤) «مفتاح دار السعادة»: ١/ ٥٦.

(٥) «الإحكام في أصول الأحكام»: ٨/ ١٣٣.

(٦) «التحبير» للمرداوي ١/ ١٦٦.

وجعل العلماء حدّ البذل أن يحسّ من نفسه العجز عن المزيد فيه.[(١)]

وكما أن في الاجتهاد الدلالة على الجهد والمشقّة، ففي اصطفاء كلمة الاستنباط مزيد بيان لهذه الدلالة، فهي تسفر عمّا في استخراج الأحكام من النصوص من الكلفة الملزمة لمزيد النَّصَب، كما هو واقع استعماله اللغوي، حيث يتوجّه لغة إلى استخراج الماء من العيون والآبار، والتعب لازم لذلك عادة. ذكره ابن أمير الحاج[(٢)].

وواقع الميدان العلمي في القرون الأولى حيث تأصيل العلوم الشرعية شاهد بذلك، فقد كان عدد من يشتغل بعلم الحديث وروايته أضعاف من يتوجّه للتفقه.

روى الحافظ الرامهرمزي عن أنس بن سيرين قال: (أتيت الكوفة فرأيت فيها أربعة آلاف يطلبون الحديث، وأربع مئة قد فقهوا)[(٣)]، فإذا كان هذا هو الحال في الأزمنة الفاضلة فكيف يكون في من بعدهم.

فبلوغ رتبة الفقه إنما هو محض فضل الله تعالى يخصّ به من يشاء، قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣]، قال الحسن وقتادة وابن أبي ليلى: هم أهل العلم والفقه.[(٤)]

وفقه النصوص يعتمد مناهج في الاستدلال تشتمل على أصول محكمة وقواعد مفصلة اتّبعها الصحابة وتابعوهم، فما كانوا يصدرون في فتاويهم وأقضيتهم من غير قيد ولا ضبط، لكن كانت مفطورة عندهم مكتسبة لمن بعدهم.

وهذه المناهج تقوم على دعامتين: **إحداهما**: معرفة أسرار لغة النصوص، وما يلزم

---

(١) «المستصفى»: ٣٤٢، «الإحكام في أصول الأحكام» لأبي الحسن علي بن محمد الآمدي: ٤/ ١٦٩، «البحر المحيط»: ٤/ ٤٨٨، شرح «التلويح على التوضيح»: ٢/ ٢٣٥، التحبير للمرداوي: ٨/ ٣٨٦٧، «نهاية السول» للإسنوي: ٣٩٤.

(٢) «التقرير والتحبير»: ١/ ١٨.

(٣) «المحدث الفاصل بين الراوي والواعي للرامهرمزي»: ٥٦٠.

(٤) «تفسير الطبري»: ٨/ ٤٩٩-٥٠١، أحكام القرآن للجصاص: ٣/ ١٨٢.

من العلم بقواعد ضبط استعمال العربية التي جاء الشرع بلسانها، وفهم طرق استفادة المعاني من دلالات الألفاظ، وما يحكم ذلك من قوانين لغوية.

والثانية: معرفة أسرار التشريع؛ بأن يحاط بقواعده، ويخبر بمسالكه، وتكشف أحواله، ويتمرّس في تتبع مقاصده؛ بما يثمر فهماً بمراده، وفقهاً بأحكامه.

وعلم أصول الفقه هو المنوط به صنعة الاستنباط، فيشرح قواعدها، ويوضح معالمها، ويرسم مناهجها، ويجمع مباحثها، ويدونها مترابطة الأجزاء متناسقة الموضوعات، فيفصل في دلائل الأحكام من حيث تأصيل حجيتها وشرائط صحتها، وطرق ثبوتها وتباين مراتبها في الاستدلال، ومن حيث معرفة وجوه دلالتها على الأحكام وطرق استثمارها، ثم ما يتعلّق بذلك من موضوعات وتفصيلات.(١)

وبعد التوضيح في الفرق بين جمع النصوص وفقهها، فقد كانت دراسة المسائل الخلافية هادياً لجمع بعض قواعد في فقه النصوص ظهرت في معالجة العلماء، ومنها قضية اعتبار الأصول في فقه خبر الواحد، ويأتي توضيحه فيما يلي:

أولاً: اعتبار الأصول في استنباط الأحكام من الخبر:

يلزم في فهم الخبر في مسلك استنباط الحكم أن يخضع ذلك للنظر في أصول الشرع؛ فاعتبار عرض الخبر على الأصول كما هو معتمد في قبوله هو أصل، بل من أهمّ الأصول في فهمه وبيان فقهه، بل لا حقيقة لفهم الخبر بدونه، وإنكار عرض الأخبار على الأصول من العلماء فسبيله متّجه لقصد ردّ ما ثبت منها، وحيث أنكر الخطابي عرض الخبر على القرآن عقّب السنديُّ قائلا: (كأنه أراد به العرض لقصد ردّ الحديث بمجرّد أنه ذكر فيه ما ليس في الكتاب، وإلا فالعرض لقصد الفهم والجمع والتثبّت لازم).(٢)

فمن منهج الاستدلال أن لا يعتمد النظر إلى الخبر بمفرده بمعزل عن قواعد الشرع

---

(١) «الإبهاج» في شرح المنهاج: ١/٨،٩، «المستصفى»: ٥، «أصول الفقه» للشيخ محمد الخضري: ١٧، «أصول الفقه» للشيخ محمد أبي زهرة: ٩ـ ١٣.

(٢) حاشية السندي على ابن ماجه: ١/١٠.

وأصوله، ومن أهمّ ما يعتمده الفهم الأصولي في فقه النص إخضاعه لأصول الشرع وقواعده، والتحاكم معه إلى مقاصد التشريع وحِكَمه.

فيكون النظر إلى الخبر من منظور انتمائه إلى تشريع متكامل، والتعامل معه وفق قواعد التشريع، وانضوائه في سبيل النهج التشريعي وأصوله؛ هو طبيعة العمل الأصولي السديد، إذ حقيقة التشريع أنه كيان محكم قائم على أصوله وفروعه، ولا يمكن فهم جزء في بنيان إلا بمعرفة قواعد تحكم البنيان كلّه، والوقوف على موضعه من بنيانه، وعلاقته بباقي البنيان.

وما أحسن ما قال الشاطبي: (مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتّبة عليها، وعامّها المرتّب على خاصّها، ومطلقها المحمول على مقيّدها، ومجملها المفسّر بمبيّنها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام، فذلك الذي نطقت به حين استنبطت).(١)

فالعالم هو من يجمع بين الكليات والجزئيات، وبهذا التعامل العلمي يكون الفهم راسخاً، والفقه سديداً، واستقلال النظر في الخبر قد يوصل إلى فهم ينافي مقصود الشارع من ذلك الخبر في حقيقته، ولهذا فعدم مراعاة الأصول في فقه النصوص يخرج شططاً من الفهم، وانحرافاً في التوجيه، وشذوذاً في الفقه؛ لأن حقيقته نظر متعجّل غير عميق، وفهم ظاهر غير متأصّل، لا يتبعه في عمله إلا من لم ترسخ في مباحث الأصول أقدامه، ولم يؤسّس على أصول الشرع بنيانه.

وقد كان من جهود الشاطبي رحمه الله التأصيل لفهم النصوص باعتبار قواعد الشريعة وأصولها، ونظراً إلى مقاصد التشريع وحكمه، وقد لقي هذا استحسان العلماء وتوجّهت لأجله سبل العناية بكتابه «الموافقات».

وفي مباحثه عن الأدلة الشرعية تعرض في الأول منها عن الاستنباط من الدليل إذا

---

(١) الاعتصام للشاطبي: ٢/ ٥١، ط.

خالف الأصول الكلية، فواجب رعاية هذه الأصول مع الدليل الجزئي، ومما قال: (فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بدّ من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينصّ على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة).(١)

وكان قبل ذلك قد قال: (فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنصّ مثلاً في جزئيّ معرضاً عن كلّيّه؛ فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئيّ معرضاً عن كلّيّه؛ فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكليّ معرضاً عن جزئيّه).(٢)

وفي ثنايا كلامه ردّ على دعوى ردّ الجزئي لمخالفة الأصول حيث بيّن حكمة الشرع في مخالفة الجزئي للأصول، وكانت محصّلة كلامه: إن جريان الأصول قد لا يتحقّق مقصود الشرع منها في كل حال، فيأتي استثناء الشرع لأحوال بنصوص خاصة؛ بما يحقّق مقاصد الشرع بما قد لا تدركه بعض الفهوم؛ لأن مصالح الشرع منها ما يطّرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة، كما في استثناء العرايا ونحوه، فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق؛ لدخلت مفاسد ولفاتت مصالح، وهو مناقض لمقصود الشارع.

ومما قاله في ختام بحثه: (فالحاصل أنه لا بدّ من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليّاتها، وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد).(٣) وهذا كلام سديد من أصوليّ محقّق.

وهذا المنهج الأصولي في التعامل مع الخبر وفق مراعاة الأصول هو المقياس العميق في التعامل مع ظاهر الخبر، فيكون العدول عن مقتضى الظواهر إذا ما تبيّن أن

---

(١) «الموافقات»: ٣/ ١٧٦.

(٢) «الموافقات»: ٣/ ١٧٤.

(٣) «الموافقات»: ٣/ ١٧٤- ١٨٣.

رعاية الأصول تقف أمام قبول الظاهر الذي يأتي اتباعه بالخروج عن سبيل أصول الشريعة وقواعدها وبعداً عن مقاصدها وحكمها، ولهذا نجد أهل العلم يصرّحون في توقّفهم عن ظواهر بعض الأخبار بمخالفة الأصول، وأن اتباع الأصول في عدم قبول ظاهر الخبر هو المعتمد.

ولذا قال العيني: (الأخذ بما يوافق الأصول أَولى)(١)، وقال الماوردي: (وما خالف الأصول ممتنع).(٢)

ولابن عبد البَرّ الإمام الجهبذ تصريحات كثيرة في هذا النهج، فجعل شرط القبول حيث: (كان الخبر مما لا يردّه أصل من أصول الشريعة؛ لأن كل ما تردّه أصول شريعتنا، فباطل).(٣)

ومن ذلك الباب أيضاً قبول الخبر إذا وافق الأصول وجرى على قواعد الشرع، وإن كان في ثبوت إسناده ضعف، فتلك الموافقة تعضد قبوله، وتقوّي مرتبة الاحتجاج به، وممن نصّ عليه الخطيب البغدادي فقال: (وقد يستدل أيضاً على صحته؛ بأن يكون خبراً عن أمر اقتضاه نصّ القرآن أو السنة المتواترة أو اجتمعت الأمة على تصديقه أو تلقّته الكافة بالقبول وعملت بموجبه لأجله).(٤)

ومن تطبيقات ذلك ما جاء في مسألة أمر من أسلم وتحته أكثر من أربع نسوة بإمساك أربعة يختارهنّ وفراق الأخريات، قال ابن عبد البَرّ: (الأحاديث المرويّة في هذا الباب كلّها معلولة، وليست أسانيدها بالقوية، ولكنها لم يرو شيء يخالفها عن النبي ﷺ، والأصول تعضدها، والقول بها والمصير إليها أَولى).(٥)

ثانياً: مسالك توجيه الخبر مع اعتبار الأصول:

---

(١) «عمدة القاري» للعيني: ٧/ ٦٥.

(٢) «الحاوي» للماوردي: ١٧/ ١٠٥.

(٣) «الاستذكار» ٢/ ٤٢، ٥/ ١٠٨، «التمهيد» ١٤/ ٢١٥.

(٤) الكفاية في علوم الرواية: ١/ ١٧.

(٥) «التمهيد»: ١٢/ ٥٨.

إذا لم يقبل ظاهر الخبر الثابت في سنده إذا تبيّن في مدلوله مخالفة الأصول، فيكون التعامل معه بالتوجيه الذي تمليه موافقة الأصول هو السبيل لأهل العلم، فالمخالفة تعدّ إشكالاً في قبوله، يدفعها أهل العلم بمسالك أصولية، تقوم على ردّها إلى الأصول المجتمع عليها.

وأذكر وجوهاً من مسالكهم في ذلك:

الوجه الأول: من مسالكهم التصرّف في ظاهر الخبر، كأن يصرف الأمر عن الوجوب إلى غيره، ومنه حمل الأمر بصلاة ركعتين في قول النبيّ ﷺ: «إذا دخل أحدكم المسجد، فلا يجلس حتى يصلّي ركعتين»[1] على الاستحباب، وذلك لأن الآخذ بظاهره يعدّ مخالفاً للأصول في عدم وجوب غير الصلوات الخمس، فكافة أهل العلم بعدم الوجوب، وخالف فيه أهل الظاهر.[2]

الوجه الثاني: من مسالكهم صرف النهي في الخبر عن التحريم إلى الكراهة، ومنه حمل النهي في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «لا يمنع جارٌ جارَه أن يغرز خشبه في جداره»[3]، فحمله الجمهور على الكراهة، فهو قول أبي حنيفة ومالك ومشهور قول الشافعي في الجديد، وخالف أحمد بن حنبل وداود بن علي وجماعة من أهل الحديث، فحملوا النهي على التحريم، وهو قول الشافعي في القديم.[4]

وصرفه عن التحريم لمخالفة الأصول، فكثير من أصول الشرع تمنع الانتفاع بمال المسلم بغير رضاه، قال ابن عبد البرّ: (والأصول في هذا كثير جدّاً، ولهذه الأصول

---

(١) أخرجه البخاري (٢/ ٥٧)، باب ما جاء في التطوع مثنى مثنى، ومسلم (١/ ٤٩٥) رقم (٧١٤) صلاة المسافرين، باب استحباب تحية المسجد بركعتين من حديث أبي قتادة.

(٢) «التمهيد» لابن عبد البرّ: ٢٠/ ١٠٠، شرح النووي على مسلم: ٥/ ٢٢٦.

(٣) أخرجه البخاري (٣/ ١٣٢) رقم (٢٤٦٣)، كتاب المظالم، باب: لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه في جداره، ومسلم (٣/ ١٢٣٠) رقم (١٦٠٩) كتاب المساقاة، باب غرز الخشب في جدار الجار، ولفظ مسلم: (لا يمنع أحدكم).

(٤) «التمهيد» لابن عبد البرّ: ١٠/ ٢٢٢-٢٢٥، شرح النووي على مسلم: ١١/ ٤٧، «شرح عمدة الأحكام» لابن دقيق العيد: ٣٨١، «فتح الباري» لابن حجر: ٥/ ١١٠، نيل الأوطار للشوكاني: ٥/ ٣١٢.

الجسام، ولمثلها من الكتاب والسنة حمل أهل العلم هذا الحديث على الندب والفضل والإحسان لا على الوجوب؛ لتستعمل أخباره وسنته ﷺ كلّها، وهكذا يجب على العالم ما وجد إلى ذلك سبيلاً). (١)

الوجه الثالث: حمل الأمر على حال دون حال، ومنه خبر وجوب الوضوء من مسّ الذكر، فعن بُسْرَة بنت صفوان أن النبيّ ﷺ قال: «من مسَّ ذكره فليتوضأ». (٢)

وقد اختلف فيه أهل العلم، فأوجبه بعضهم كالشافعي ورواية عن أحمد، وهو الصحيح في مذهبه، ولم يوجبه آخرون منهم أبو حنيفة، ورواية عن أحمد، واضطربت الأقوال عن مالك، ولكل فريق سلف من الصحابة والتابعين.

وحمله قوم على حال دون آخر؛ فبعضهم حمل الوجوب على حال المسّ بشهوة، وهو مروي عن أصحاب مالك ورواية عن أحمد، وبعضهم حمل الوجوب على حال العمد دون النسيان، وهو قول داود ومرويّ عن بعض أصحاب مالك. (٣)

ووجوب الوضوء مخالف لمعنى الأصول، فالشرع لا يوجب الوضوء من مسّ نجاسة، فكيف وجسد المسلم لا نجاسة فيه؟!.

وممن عدّ الخبر مخالفاً للأصول الدبّوسي، وبيّنه بأن الاستنجاء بالماء مشروع بالكتاب والسنة والإجماع، والاستنجاء بالماء لا يتصوّر إلا بمسّ الفرجين جميعاً، فلما ثبت أنه من التطهير، لم يجز أن يجعل حدثاً من مسّ الذكر حال الغسل بالماء، فجعل مسّه حدثاً مخالفاً لهذا. (٤)

---

(١) «التمهيد»: ١٠/ ٢٣٢.

(٢) أخرجه أصحاب السنن الأربعة: أبو داود (١/ ٤٦) رقم (١٨١)، والترمذي (١/ ١٢٦) رقم (٨٢)، والنسائي (١/ ٢١٦) رقم (٤٤٧)، وابن ماجه (١/ ١٦١) رقم (٤٧٩)، كلّهم في كتاب الطهارة، باب الوضوء من مسّ الذكر، وأخرجه ابن حبان (٣/ ٤٠٠) رقم (١١١٦)، وابن خزيمة (١/ ٢٢) رقم (٣٣)، والحاكم (١/ ٢٣١)في صحاحهم ووافق الذهبي على تصحيحه.

(٣) «الإشراف على مذاهب أهل العلم» لابن المنذر: ١/ ١٠٢،١٠٣، «الاستذكار» لابن عبد البر: ١/ ٢٤٩، «المغني» لابن قدامة: ١/ ٢٠٢، «بداية المجتهد» لابن رشد: ١/ ٤٥، «المجموع» ٢/ ٤١، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي: ١/ ٢٠٢.

(٤) «تقويم الأدلة»: ١٩٧.

وذكر السرخسي أن الخبر مخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا۟﴾ [التوبة: ١٠٨]، والمراد منه الاستنجاء بالماء[١]، وتفسير التطهّر في الآية بالاستنجاء بالماء ثابت، وفيه أخبار مرفوعة.[٢]

ولما سبق من أوجه مخالفة ظاهر الخبر للأصول فيكون في صرفه عن ظاهره متّجه.

والراجح عندي حمله على حال المسّ بشهوة، وهذا الحمل يوافق رعاية الأصول، وإليه نبّه ابن تيمية فقال: (فإيجاب الوضوء من جنس اللمس، كمسّ النساء، ومسّ الذكر، إن لم يعلّل بكونه مظنّة تحريك الشهوة، وإلا كان مخالفاً للأصول، فأما إذا علّل بتحريك الشهوة كان مناسباً للأصول).[٣]

وكثير ممن أوجب الوضوء بالمسّ كالشافعي وغيره جعله في حال الإفضاء بباطن الكفّ دون حائل، وهذا بالتأمّل يقترب ممّن خصّه بحال الشهوة، فهذا الحال هي الأقرب لتحريك الشهوة.

الوجه الرابع: تخصيص عموم بالخبر:

قد يكون ظاهر الخبر العموم، ولكن رعاية الأصول يستوجب تخصيص عموم ظاهره، فيكون في التخصيص رعاية للأصول في فقه الخبر، ومن ذلك حديث جابر بن عبد الله ﵁ قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع فضل الماء»[٤]

فظاهر الحديث يدلّ على أنه يجب عليه بذل ما فضل عن كفايته لشرب، أو طهور، أو سقي زرع، وسواء كان في أرض مباحة أو مملوكة، وقد ذهب إلى هذا العموم ابن القيّم، ولكن هذا العموم ينافي الأصول، ولهذا فهو مخصوص بغير حالة من يملك الماء في إناء ونحوه، فهذا يملك الماء ويحلّ له بيعه، وقد نقل أبو العباس القرطبيُّ فيه الإجماع، وكذا نقله النووي، وأما ماء الأنهار والعيون وآبار الفيافي التي ليست

---

(١) «أصول السرخسي»: ١/ ٣٦٥.

(٢) «تفسير الطبري» (١٤/ ٤٨٢- ٤٨٥)، «تفسير ابن كثير» (٤/ ١٨٧).

(٣) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية: ٢١/ ٢٤٠.

(٤) أخرجه مسلم (٣/ ١١٩٧) رقم (١٥٦٥) كتاب المساقاة، باب تحريم بيع فضل الماء.

بمملوكة؛ فالاتفاق حاصل على أن ذلك لا يجوز منعه ولا بيعه، ولا يشكّ في تناول أحاديث النهي لذلك.

وأما فضل ماء في ملك؛ فهذا هو محلّ الخلاف، هل يجبر على بذل فضله لمن احتاجه، أو لا يجبر؟، وإذا أجبر فهل بالقيمة أو لا؟؛ قولان سببهما معارضة عموم النهي عن بيع فضل الماء لأصل الملكية، وقياس الماء على الطعام إذا احتاج إليه.

فحمله الجمهور على ماء البئر المحفورة في الأرض المملوكة، وكذلك في الموات إذا كان بقصد التملّك، وخصّ المالكية هذا الحكم بالموات، وقالوا في البئر التي في الملك: لا يجب عليه بذل فضلها، ورجّح أبو العباس القرطبي حمله على العموم.[1]

ثالثاً: أثر اعتبار الأصول في الترجيح بين الأخبار:

من الأبواب الواسعة في رعاية الأصول الترجيح بين الأخبار فيما ظاهرها التعارض، فيكون النظر إلى الأصول من أهمّ ما يعتمده أهل العلم، بل هو الملجأ الأساس في دفع ظاهر ما يخالف، وترجيح ما يجري على وفق الأصول.

وفي مباحث الترجيح نجد الأصوليين يجعلون من مسالك الترجيح بين الأخبار بمرجّحات خارجية موافقة الأصول، فما وافق ظاهره الكتاب أو السنة أو الإجماع يقدّم على ما لم يوافق.[2]

وكذلك الترجيح بين العلل بناء على رعاية الأصول، فترجح الموافق للأصول في الحكم بأن يكون حكم أصله على وفق الأصول المقرّرة على ما ليس كذلك؛ للاتفاق على الأول.[3]

---

(١) «المفهم»: ٤/ ٤٤١، شرح النووي على مسلم: ١٠/ ٢٢٩، زاد المعاد ٥/ ٨٠٠، «فتح الباري»: ٥/ ٣٢، «سبل السلام» للصنعاني: ٣/ ١٣٢٢٩.

(٢) «البرهان»: ٢/ ٧٦٨، «المعتمد»: ٢/ ١٨٢، «روضة الناظر»: ٣٩٠، «العدة»: ٣/ ١٠٤٦، «المسودة»: ٣١١، ٣١٢، «الإحكام» للآمدي: ٤/ ٢٧٤.

(٣) «الإبهاج» لابن السبكي: ٣/ ٢٤٤، ٢٤٥.

ومن أمثلة الترجيح بموافقة ظاهر القرآن ترجيح خبر التغليس(١) في صلاة الفجر، ولفظه من حديث عائشة رضي الله عنها: «كنّ نساء المؤمنات يشهدنَ مع رسول الله ﷺ صلاة الفجر متلفّعات بِمُروطهنّ، ثم ينقلبن إلى بيوتهنّ حين يقضين الصلاة، لا يعرفهنّ أحد من الغَلَس»(٢). على خبر الإسفار، وهو عن رافع بن خديج رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أسفروا بالفجر، فإنه أعظم للأجر»(٣).

فخبر التغليس يوافق ظاهر قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وهومذهب الجمهور، مالك والشافعي وأحمد في تفضيل التغليس، وخالف أبو حنيفة فقال: الإسفار أفضل.(٤)

وذكر الزركشي الخلاف بين الشافعي والباقلاني في الترجيح بموافقة ظاهر القرآن، فالشافعي يقدّم ماوافق، والباقلاني يقدّم ماخالف؛ لأنه لا ينقل ما نقل إلا عن زيادة الثبت. قال الزركشي: (وما ذكره القاضي أقرب إلى قياس الأصول، وما ذكره الشافعي أوفق للعرف وهو المعتبر).(٥)

وأرى أن مقياس الباقلاني إنما يعتمد في تقوية ضبط الراوي، فيقرب من مرجّحات السند، وكلام الشافعي أوفق بمرجّحات المتن، فإذا كان الترجيح يتوجّه لإثبات الرواية، فكلام الباقلاني أوفق، وإن كان يخصّ الفهم والدلالة، فالمعتبر كلام الشافعي، وفي كلتا الحالتين يتّضح اعتبار موافقة الأصول أو مخالفتها في التعامل مع الأخبار.

---

(١) الغلس: آخر الظلمة ويكون بعد الفجر يخالطها بياض النهار.

(٢) أخرجه البخاري(١/ ١٢٠) رقم(٥٧٨) كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت الفجر، ومسلم (١/ ٤٤٥) رقم (٦٤٥) كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب التبكير بالصبح في أول وقتها...

(٣) أخرجه أبو داود (١/ ١١٥) رقم (٤٢٤) في الصلاة: باب في وقت الصبح،والترمذي (١/ ٢٨٩) رقم (١٥٤) في أبواب الصلاة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الإسفار بالفجر، والنسائي (١/ ٢٧٢) رقم (٥٤٨) كتاب المواقيت، باب: الإسفار، وابن ماجه (١/ ٢٢١) رقم (٦٧٢) في الصلاة: باب وقت صلاة الفجر، ولفظ أبي داود وابن ماجه: (أصبحوا بالصبح).

(٤) «التمهيد»لابن عبد البر: ٤/ ٣٣٧، ٣٣٩، شرح النووي على مسلم: ٥/ ١٤٤، «المغني» لابن قدامة: ١/ ٤٣٩، «شرح عمدة الأحكام» لابن دقيق العيد: ٩٣، شرح فتح القدير لابن الهمام: ١/ ٢٢٦.

(٥) «البحر المحيط»: ٤/ ٤٦٩.

المطلب الثاني: قاعدة جمع أطراف الأدلة:

إذا كانت القاعدة السابقة في عدم النظر في خبر الواحد دون اعتماد أصول الشرع، فذاك يندرج تحت قاعدة هامّة في فهم أحكام الشرع، حيث يستلزم الفقيه جمع أطراف المسألة ليخرج بالحكم عن نظر كلّيّ.

وقد جاءت مسألة حكم العمل بالعام قبل البحث عن مخصّص، ومسألة بناء العام على الخاص، ومسألة حمل المطلق على المقيّد، من مسائل الدراسة في تحقيق بناء هذا الأصل المهمّ في منهج الاستنباط.

فقد تمّت دراسة مسألة حكم العمل بالعام قبل البحث عن مخصّص، وانتهى تصوّري الأصولي فيها إلى أن المسألة تتعلّق بالنظر إلى حال الفقيه، فحيث يكون على إدراك بأن النص العام هو دليل المسألة دون تخصيص؛ فيكون العمل بالعام معتبراً؛ لأن الأصل في عمومات الشرع أنها محفوظة ما لم يكن لها مخصّص، وأما حين يعلم من نفسه حاجة إلى البحث ليتأكّد من وجود المخصّص من عدمه، لزمه ذلك.

وهذا التصوّر في البحث الأصولي يكشف عن مسلك عمل المجتهد في استنباط الحكم الشرعي في تعامله مع أدلة الشرع، فليس بمجرّد سماع نصّ أو العلم به يقتحم غمار القول بأحكام الشرع، بل لا بدّ أن يبذل وسعه في الإحاطة بدلائل الشرع في كل ما يتعلّق بالمسألة من نصوص وقواعد ومقاصد وكليات وجزئيات بقدر استطاعته.

وبتعبير القرافي: (بذل الجهد في جميع الطرق التي يمكن أن يستعان بها جلباً أو دفعاً، نفياً أو إثباتاً، ولا يعتمد على بادئ الرأي وأوائل النظر).(١)

فيلزم أن يكون الحكم المستنبط هو نتاج النظر في أطراف أدلة المسألة، وجمع مواردها ومصادرها، وقد أبان الأصوليون عن تفسير ذلك بقول سديد، فما أجمل ما قال ابن القصّار: (الكتاب والسنة والأصول كلّها كالآية الواحدة، ولا يجوز أن نبادر بالتنفيذ حتى نتدبّر وننظر).(٢)

---

(١) «نفائس الأصول»: ٥/ ١٩٦٢.

(٢) المقدمة لابن القصار: ١٩٩.

وبمثله قال الشيرازي: (الأدلة في الشرع وإن وردت متفرّقة؛ فهي كالكلمة الواحدة عند الجمع بينها، وترتيب بعضها على بعض، ويجعل كأنها صدرت من صاحب الشرع في مكان واحد؛ لئلا يؤدّي ذلك إلى التناقض فيها). (١)

ولهذا عدّ العلماء ذلك شرطاً لا يجوز الإقدام على الاستنباط قبل تحصيله، وقد عبرّ عن ذلك الغزالي فقال: (كل دليل يمكن أن يعارضه دليل، فهو دليل بشرط السلامة عن المعارضة، فلا بدّ من معرفة الشرط. . . . ، وهذا الشرط لا يحصل إلا بالبحث). (٢)

وقد اعتبر الشاطبي النظر في الآيات المطلقة قبل النظر في تقييدها، وفي آيات العموم قبل البحث عن مخصّص لها، من اتّباع المتشابهات، وذلك ضلال بيّن، فقال: (من اتّباع المتشابهات الأخذ بالمطلقات قبل النظر في مقيداتها، أو في العمومات من غير تأمّل؛ هل لها مخصّصات أم لا؟ وكذلك العكس؛ بأن يكون النص مقيّداً فيطلق، أو خاصّاً فيعمّ، بالرأي من غير دليل سواه، فإن هذا المسلك رمي في عَمَاية، واتّباع للهوى في الدليل). (٣)

وهذه رتبة الاجتهاد التي دون بلوغها قطع مفاوز واسعة في العلم، وامتلاك مؤهلات عالية، والتحقّق بشروط كاملة.

يقول القرافي: (اشترط في رتبة الاجتهاد تلك الشروط العظيمة التي عجز عنها أهل الأعصار المتأخّرة، ولو أن الظفر بالدليل فقط يبيح الفتيا بموجب ذلك الدليل؛ لكان العامي يتيسر له ذلك، بل لا بدّ من بذل الجهد، ولا يكفي بذل الجهد مع قلّة الإحاطة، بل لا بدّ من المبالغة في الإحاطة بوجوه الحجج الشرعية ومواقع الخلاف والإجماع، وجميع ما يتوقّع من الاطّلاع عليه). (٤)

---

(١) «شرح اللمع»: ١/٣٦٦.

(٢) «المستصفى»: ٢٥٦.

(٣) الاعتصام: ٢/٥٢.

(٤) «نفائس الأصول»: ٥/١٩٦٢، تلقيح الفهوم: ٢٤٢.

المطلب الثالث: قاعدة اعتبار عموم البلوى في فقه خبر الواحد:

من المسائل التي تمّت دراستها خلاف الحنفية وجمهور الأصوليين في ردّ الخبر إذا كان فيما يعمّ به البلوى، وتعدّ قاعدة اعتبار البلوى في التعامل مع خبر الواحد إحدى أصول النظر الأصولي في التعامل مع خبر الواحد، وللقاعدة أهميتها، سواء في قبول الخبر، أم في توجيه استنباطه، ويأتي الحديث عن ذلك في فروع:

الفرع الأول: مقياس عموم البلوى في الحكم على الخبر:

تعدّ هذه المسألة من الأبحاث الأصولية في دراسة الخبر من حيث ما يتعلّق بنقد المتون، فعناية العلماء بدراسة الأخبار ذات عمق وشمول؛ نظراً لأن الخبر هو أحد قسمي أصول الشرع القائم في أساسه على النقل، فانصرفت همّة العلماء برعاية هدي الوحي النبوي، وما يلائم مكانته في التشريع، وكانت الدراسات التي توجّهت للخبر شاملة تحيط بجوانبه، بحيث يكون التوثيق المحقّق قدر طاقة البشر في كل ما وصلها من خبر، ومن ثم تنطلق قدرات الجهود بعد في استنباط ما يحمله من دلالات وهدايات.

وهذه الجهود التي تنوّعت نتائجها واستدلالاتها في الخبر فيما تعمّ به البلوى ترسّخ لمقياس من مقاييس دراسة المتون، فمراعاة ما يتعلّق به الخبر من واقعة ومدى شمول الحاجة إليه بعموم المكلّفين وتكررّ الحاجة إليه هو المقياس الذي عنوانه عموم البلوى بالنسبة للخبر.

ولا ريب أن عناية العلماء بهذا المقياس قد استبان بجلاء في حرصهم على إدراج هذا المبحث في مصنفاتهم؛ بحيث لا يكاد يغفله مصنّف أصولي معتبر على اختلاف المذاهب، وكذلك طريقة دراستهم لهذا المبحث بعرض الخلاف مع ذكر أدلة كل فريق، والحجاج عن كلّ منهم، والنقاش العلمي في ترجيح ما يراه كلّ، وتضعيف دليل المخالف.

وإذا كان القول الراجح كما بيّناه عند دراسة المسألة هو قول الجمهور من ردّ اعتبار هذا المقياس في نقد الخبر؛ إذا كان في حالة إيجابه عملاً في تفاصيل الشرع العملية، وضعف

رأي متأخّري الحنفية في ذلك؛ فقد وقع الاتفاق على ردّ الخبر إذا جاء بما يلزم الجميع علمه على سبيل القطع من أصول الشرع وكلياته، بحيث تستحيل العادة على نقله آحاداً، فخبر الواحد في هذا مردود مقطوع كذبه، كما سبق ذكره، ونقل فيه الاتفاق الآمديُّ.

وهذا المقياس من عناية أهل الأصول تجدهم حرّروه وأوضحوا حجّته وأفصحوا معناه، فهو بحث أصولي في نقد متون الأخبار، وإن كان البحث الحديثي لم يغفله، فجاء التنبيه عليه، كما في الكلام عن مظانّ وضع الحديث، حيث عدّوا من علامات الوضع كما ذكر ابن القيّم أن يدّعى على النبي ﷺ أنه فعل أمراً ظاهراً بمحضر من الصحابة كلّهم، وأنهم اتفقوا على كتمانه ولم ينقلوه.

ومن الأخبار التي ردّت بهذا الأصل، وحكم بوضعها خبر أسماء بنت عميس رضي الله عنها: (أن الشمس ردّت لعليّ بعد العصر والناس يشاهدونها)، ولا يشتهر هذا أعظم اشتهار، ولا يعرفه إلا أسماء بنت عميس.

وأيضاً ما يزعمه الروافض، وهم أكذب الطوائف، (أنه ﷺ أخذ بيد عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه بمحضر من الصحابة كلّهم وهم راجعون من حَجّة الوداع، فأقامه بينهم حتى عرفه الجميع، ثم قال: هذا وصيّي وأخي والخليفة من بعدي، فاسمعوا له وأطيعوا)، ثم اتفق الكل على كتمان ذلك وتغييره ومخالفته، فلعنة الله على الكاذبين.(١)

الفرع الثاني: توظيف مسألة عموم البلوى في الاستنباط:

لم يكن ما سبق نهاية توظيف مقياس عموم بلوى واقعة الحكم في نظر النقد الأصولي إلى الخبر، فقد منحه بعض العلماء توجيهاً آخر، وهو توظيف عدم نقل خبر في مسألة يعمّ بحكمها البلوى، فمثل هذا يعدّ دليلاً يردّ به على من يثبت حكماً وجوديّاً في هذه المسألة.

وقد تولّى بيان هذا الأصل ابن تيمية وجلّاه فقال: (المدلول إذا كان وجوده مستلزماً لوجود دليله، كان انتفاء دليله دليلاً على انتفائه).

---

(١) «المنار المنيف»: ٥٧، ٥٨.

وتفسير ذلك كما أوضحه أن: عدم الدليل القطعي والظنّي على الشيء، ليس دليلاً على انتفائه، إلا أن يعلم أن ثبوته مستلزم لذلك الدليل، مثل أن يكون الشيء لو وجد لتوافرت الهمم والدواعي على نقله، فيكون هذا لازماً لثبوته، فيستدلّ بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم.[(١)]

فالمسألة إذا كانت مما تعمّ بها البلوى لو كان من الشرع خبر في حكمها، لنقل ولو آحاداً، فإن ادّعي فيها بحكم يتوقّف على الخبر دون نقل خبر فيها، لم يقبل هذا الحكم، ويكون عدم وجود الدليل على الحكم المدّعى مستلزماً لعدم صحته، ويصير هذا دليل المسألة، ويقدّم على حكم القياس فيها؛ لأن دلالة عموم البلوى كانت تستلزم نقل الخبر في بيان الحكم لو ثبت به خبر، فعدمه دليل يرجّح استصحاب الأصل على النقل عنه بالقياس، وهذا مخصوص بهذه الحال، أما في غيره فعدم معرفة الدليل لا يستلزم عدم المدلول، فيكون هذا الأصل قد جاء مبنيّاً على قضية عموم البلوى.

وقد ذكر ابن الهمام كلاماً قريباً من هذا المعنى، وقد فسّره شارحاه فجاء فيه: (ويمكن منع ثبوته) أي: حكم ما تعمّ به البلوى (بالقياس لاقتضاء الدليل) وهو قضاء العادة بالاستعلام، أو كثرة إعلام الشارع به (سبق معرفته) أي: حكم ما تعمّ به البلوى (على تصوير المجتهد إياه) أي: القياس، فيثبت الحكم بتلك المعرفة السابقة قبل التصوير المذكور.[(٢)]

ولكن نظرة ابن الهمام توقّفت عند جواز منع القياس في المسألة التي تعمّ بها البلوى، بينما تعدّى تأصيل ابن تيمية لوجوب المنع، واعتمد رأي ابن الهمام على كون القياس دليلاً يقيمه تصوّر المجتهد في المسألة في حين أن فيها ما يسبقه ويغني عن إعماله.

وقد ذكر ابن تيمية مسائل عدّة في تخريج هذا الأصل على الفروع، فمنها عدم الفطر بالطِّيْب والكحل، وعدم نقض الوضوء بمسّ المرأة، وعدم وجوب غسل الثوب من

---

(١) «مجموع الفتاوى»: ٧/ ٥٧٣.

(٢) التقرير والتحبير: ٢/ ٢٩٧، «تيسير التحرير»: ٣/ ١١٥.

المني، وعدم إيجاب لفظ معيّن في النكاح والبيع والإجارة ونحوها، وقال: (إلى غير ذلك مما يطول ذكره، ومن تتبّع كتب الصحيحين ونحوها من الكتب المعتمدة، ووقف على أقوال الصحابة والتابعين، ومن قفا منهاجهم من الأئمة المرضيين قديماً وحديثاً، عَلِمَ صحة ما أوردناه في هذا الباب).(١)

وتأتي الإشارة إلى مثال منها، وهو حكم قراءة القرآن للحائض:

فذهب جمهور العلماء إلى منع الحائض من قراءة القرآن، وهو قول الثوري والأوزاعي وابن المبارك وأبي ثور، وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد والشافعي ورواية عن مالك(٢)، وذهب فريق إلى جواز قراءة الحائض القرآن، وهو قول البخاري والطبري وابن المنذر وداود، وهو قول للشافعي في القديم ورواية عن مالك.(٣)

واحتجّ الجمهور بما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً: « لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئاً من القرآن »(٤)، وهو خبر لا يثبت سنده ولا يحتجّ به، قال ابن حجر: (ضعيف من جميع طرقه)(٥)، ونقل ابن تيمية الاتفاق على ضعفه عند أهل المعرفة بالحديث.(٦)

واستنبط ابن دقيق العيد - وهو من لطيف الاستنباط - حكم المنع من خبر عائشة

(١) «مجموع الفتاوى»: ٧/ ٥٧٣.

(٢) البحر الرائق لابن نجيم: ١/ ٢٠٩، تبيين الحقائق للزيلعي: ١/ ٥٧، «الحاوي» للماوردي: ١/ ١٤٧، شرح الوجيز للرافعي: ٢/ ١٣٤، «المجموع» للنووي: ٢/ ١٥٨، «المغني» لابن قدامة: ١/ ١٦٥، شرح الخرقي للزركشي: ١/ ٤٧، التلقين للقاضي عبد الوهاب: ١/ ٣٢، «الكافي في عمل أهل المدينة» لابن عبد البرّ: ١/ ١٧٢، «المنتقى شرح الموطأ» للباجي: ١/ ١٢٠، «فتح الباري» لابن رجب: ١/ ٤٢٩.

(٣) الأوسط لابن المنذر: ١/ ١٠٠، «فتح الباري» لابن رجب: ١/ ٤٢٩، شرح الوجيز للرافعي: ١/ ١٤٣، «حلية العلماء» للشاشي: ١/ ١٧٢، المنتقى شرح الموطأ للباجي: ١/ ١٣٩، «التلقين» للقاضي عبد الوهاب: ١/ ٣٢، «الكافي» لابن عبد البرّ: ١/ ١٧٢.

(٤) أخرجه الترمذي(١/ ٢٣٦) رقم (١٣١) في أبواب الطهارة، باب ما جاء في الجنب والحائض أنهما لا يقرآن القرآن، و«سنن الدارقطني» (٢/ ٤٦٢)، والبيهقي: (١/ ٤٦١).

(٥) «فتح الباري»: ١/ ٤٠٩.

(٦) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية: ٢١/ ٤٦٠.

في الصحيح (كان رسول الله ﷺ يتكئ في حجري، فيقرأ القرآن وأنا حائض). (١)

فقال: (وفيه إشارة إلى أن الحائض لا تقرأ القرآن؛ لأن قولها: "فيقرأ القرآن" إنما يحسن التنصيص عليه إذا كان ثمة ما يوهم منعه، ولو كانت قراءة القرآن للحائض جائزة، لكان هذا الوهم منتفياً). (٢)

وأرى أن هذا التنصيص قد يكون لعلّة زوال توهّم التفريق بين حال المرأة حائضاً وحالها في الطهر، مما يلحظ منه جواز القراءة للحائض، وهو ضدّ ما استنبطه ابن دقيق العيد، وقد نقله ابن رجب عن بعض العلماء، وإن لم يوافَق عليه. (٣)

وإذا لم يثبت في منع الحائض من القراءة خبر؛ فجلّ اعتماد المانعين إنما هو قياس الحائض على الجنب، وهذه المسألة ممّا تعمّ بها البلوى، فالحيض شيء كتبه الله على بنات آدم، والأصل أن كل مسلمة يعرض لها ذلك، ويتكرّر عليها كل شهر، وقد أبيح لها مع ذلك شهود العيد وفعل كل المناسك في الحج حاشا الطواف بالبيت، فلو كان في الشرع حكم بمنع الحائض من قراءة القرآن؛ لأتى به نهي عن النبيّ ﷺ، ولو كان مثل هذا، فلا بدّ أن ينقل؛ لأنه مما تتوافر الهمم والدواعي على نقله.

فحيث لم يثبت فيه خبر، بل ولم ينقل فيه عن أحد من الصحابة قول بالمنع، إلا أثر عن جابر ضعّفه البيهقي (٤)، وأما ما نقل عن عمر وعليّ رضي الله عنهما؛ فهو في خصوص منع الجنب دون ذكر الحائض. (٥)، وبعض أهل العلم يخلط، فينقله في منعهما.

فيكون الحكم بإباحة القراءة للحائض بناء على قاعدة دلالة عدم وجود الخبر فيما تعمّ به البلوى على استصحاب الأصل، وتقديم ذلك على القياس.

---

(١) أخرجه البخاري(١/ ٦٧) رقم(٢٩٧)كتاب الحيض، باب قراءة الرجل في حجر امرأته وهي حائض، ومسلم (١/ ٢٤٦) رقم (٣٠١) كتاب الحيض، باب جواز غسل رأس زوجها .... وقراءة القرآن فيه.

(٢) «شرح عمدة الأحكام»: ٩٠.

(٣) «فتح الباري» لابن رجب: ١/ ٤٠٣.

(٤) «سنن البيهقي»: ١/ ٨٩، «فتح الباري» لابن رجب: ١/ ٤٠٣.

(٥) «مصنف ابن أبي شيبة»: ١/ ١٠٢، «مصنف عبد الرزاق»: ١/ ٣٣٧، «سنن البيهقي»: ١/ ٨٩، «شرح معاني الآثار» للطحاوي: ١/ ٩٠، عالم الكتب، ط١: ١٤١٤ هـ- ١٩٩٤م، الأوسط لابن المنذر: ٢/ ٩٦.

وهو ما أوضحه ابن تيمية فقال: (وقد كان النساء يحضن على عهد رسول الله ﷺ، فلو كانت القراءة محرّمة عليهنّ كالصلاة، لكان هذا مما بيّنه النبيُّ ﷺ لأمّته، وتعلّمته أمهات المؤمنين، وكان ذلك مما ينقلونه إلى الناس، فلما لم ينقل أحد عن النبيّ ﷺ في ذلك نهياً؛ لم يجز أن تجعل حراماً، مع العلم أنه لم ينْهَ عن ذلك، وإذا لم ينْهَ عنه مع كثرة الحيض في زمنه، علم أنه ليس بمحرّم).(١)

أما دليل الجمهور بقياس الحائض على الجنب من كون حدث الحيض أشدّ من حدث الجنابة؛ فإنه يمنع ما يمنع منه حدث الجنابة وزيادة، فهو يحول دون الصيام والوطء، وليس ذلك في الجنابة، وكذا هو يسقط الصلاة ولا تسقطها الجنابة، فلما كان الجنب ممنوعاً، فأَولى أن تكون الحائض ممنوعة.(٢)

ففي هذا القياس نظر، فإن أمر الحائض يطول، وليست متمكّنة من رفع حدثها، والجنب متمكّن منه، فافترقا؛ ولهذا رخّص لها الشرع ما لم يرخّص للجنب.(٣)

الفرع الثالث: الخبر في عموم البلوى وتوجيه النص:

تأتي أهمية مسألة النظر إلى الخبر فيما تعمّ به البلوى كأحد مصادر الفهم في النهج الأصولي لبلوغ إصابة فقه الحديث، فالمسلك الأصولي في منهج الاستنباط متعمّق النظر، متّسع الجوانب، متشعّب البحث في غوصه على إدراك ما يمتلكه النص النبوي من دلالات، وما يحمله من هدايات في التشريع، فتراه يسلّط في استخلاص الأحكام معطيّات في النظر متعدّدة، وأصولاً في الفهم متشعّبة؛ لتوجيه الخبر بما يعطي الفقه السديد الملائم لأحكام الشرع الرباني، متجنّباً الوقوف عند الظواهر، مستعلياً على التسطيح المتعجّل في الفهم والإدراك.

ونقف مع نموذج في اعتماد قاعدة الخبر فيما تعمّ به البلوى في توجيه الخبر،

---

(١) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية: ٢٦/ ١٩١.

(٢) «الحاوي» للماوردي: ١/ ١٤٩، «معالم السنن» للخطابي: ١/ ٧٦، «المغني» لابن قدامة: ١/ ١٦٥، شرح الوجيز للرافعي: ١/ ١٤٣، «فتح الباري» لابن رجب: ١/ ٤٢٩.

(٣) «المفهم» لأبي العباس القرطبي: ١/ ٥٦٠.

والقدرة على الخروج من إشكالات الفهم التي قد تعتري النظر الظاهري للحديث.

فقد أخرج البخاري عن عمران بن الحصين ﵁ قال: سألت النبيّ ﷺ عن صلاة الرجل وهو قاعد، فقال: «من صلّى قائماً فهو أفضل، ومن صلّى قاعداً فله نصف أجر القائم، ومن صلّى نائماً فله نصف أجر القاعد»، ومعنى نائما في هذا الخبر مضطجعاً، وقد نصّ عليه البخاري في «صحيحه» عقب سياقه الحديث.[١]

وذكر ابن خزيمة أن العرب توقع اسم النائم على المضطجع، وعلى النائم الزائل العقل بالنوم، وأن المراد بالحديث المعنى الأول.[٢]

وفات ابن بطّال ذلك، فزعم أن لفظ (نائماً) تصحيف في الحديث، وأن الصواب لفظة إيماء، وهي الواردة في رواية الأصيلي[٣] بلفظة إيماء، وقد اعتمدها في شرحه محتجًّا بأن النوم ليس من أحوال الصلاة، بل هو قاطع لها، وخطَّأ النسائيَّ حيث ترجم له باب صلاة النائم، وليس النوم من أحوال الصلاة[٤]. كذا قال.

فتعقّبه العراقي[٥] بأن لفظ (نائماً) هي الرواية الصحيحة عن البخاري، وبيّن أن ابن بطال أخطأ فيما نقله عن النسائي في تبويبه؛ إذ تبويب النسائي في سننه: فضل صلاة القاعد على صلاة النائم.[٦]

وظاهر الحديث جواز التطوع مضطجعاً بغير عذر، واقتصار أجره على النصف من

---

(١) صحيح البخاري (٢/ ٤٧)، في أبواب تقصير الصلاة، باب صلاة القاعد بالإيماء.

(٢) صحيح ابن خزيمة: ٢/ ٢٤١.

(٣) هو أبو محمد عبد الله بن إبراهيم بن محمد الأصيلي الأندلسي الحافظ العلامة من حفاظ مذهب مالك ومن العالمين بالحديث وعلله ورجاله مات في (٣٩٢هـ). طبقات الحفاظ للسيوطي: ١/ ٤٠٦.

(٤) شرح البخاري لابن بطال: ٣/ ١٠٣.

(٥) هو زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن، المعروف بالحافظ العراقي، بحّاثة من كبار حفاظ الحديث، من كتبه «المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج أحاديث الاحياء»، و«نكت على منهاج البيضاوي» في الأصول، و«الألفية في مصطلح الحديث»، وشرحها في «فتح المغيث» وغيرها، توفي عام (٨٠٦ هـ). «الأعلام»: ٣/ ٣٤٤.

(٦) «فتح الباري»: ٢/ ٥٨٧.

صلاة القاعد، وأكثر أهل العلم لم يأخذوا بهذا الظاهر، قال الخطابي: (ولا أحفظ عن أحد من أهل العلم أنه رخّص في صلاة التطوع نائماً، كما رخّصوا فيها قاعداً).[١]

وقال ابن عبد البَرّ: (وجمهور أهل العلم لا يجيزون النافلة مضطجعاً).[٢]

فجعله قول الجمهور؛ لأن الخلاف فيه منقول عن الحسن، نقله عنه الترمذي[٣]، وهو وجه عند المالكية ذكره عياض في «الإكمال»[٤]، وهو اختيار الأبهري منهم[٥]، وهو أحد الوجهين عند الشافعية صحّحه بعض المتأخّرين[٦]، وهو وجه في مذهب أحمد[٧]، ونقل ابن عابدين عن ابن الهمام أن صلاة التطوع مضطجعاً ليس في فقه الحنفية، ثم ذكر

إشارة إلى أن في الجواز خلافاً عندهم[٨]، قلت: وهو ظاهر كلام الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» بالجواز[٩]، وهو مذهب ابن حزم.[١٠]

وحجّة الجمهور في عدم الأخذ بظاهر الخبر أنه لم يرد عن النبيّ ﷺ أنه فعله ولا أحد من صحابته، وهو فعل تعمّ به البلوى، فلو عدّ ذلك مشروعاً؛ لكان ذلك من فعله ﷺ ولو مرّة، فكان هذا الأصل مرجع الجمهور في عدم قبول ظاهر الخبر.

يقول ابن تيمية: (ولم يجوّز أحد من السلف صلاة التطوع مضطجعاً من غير عذر، ولا يعرف أن أحداً من السلف فعل ذلك، وجوازه وجه في مذهب الشافعي وأحمد، ولا يعرف لصاحبه سلف صدق، مع أن هذه المسألة مما تعمّ بها البلوى، فلو كان يجوز لكل

---

(١) «معالم السنن»: ١/ ٢٢٥.

(٢) «التمهيد» لابن عبد البر: ١/ ١٣٤.

(٣) سنن الترمذي: (٢/ ٢٠٩).

(٤) «إكمال المعلم» للقاضي عياض: ٣/ ٧٧.

(٥) «فتح الباري»: ٢/ ٥٨٦.

(٦) «المجموع» للنووي: ٣/ ٢٧٦، الإقناع للخطيب الشربيني: ١/ ١٣١، «مغني المحتاج» للخطيب الشربيني: ١/ ١٥٥.

(٧) النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لابن مفلح: ١/ ٨٦. شرح الزركشي للخرقي: ٢/ ٦٨.

(٨) حاشية ابن عابدين: ٢/ ٣٦.

(٩) «شرح مشكل الآثار» لأبي جعفر الطحاوي: ٤/ ١٨٦.

(١٠) المحلى لابن حزم: ٢/ ١٠٠.

مسلم أن يصلّي التطوع على جنبه وهو صحيح لا مرض به، كما يجوز أن يصلّي التطوع قاعداً وعلى الراحلة؛ لكان هذا مما قد بيّنه الرسول ﷺ لأمّته، وكان الصحابة تعلم ذلك، ثم مع قوّة الداعي إلى الخير لا بدّ أن يفعل ذلك بعضهم، فلما لم يفعله أحد منهم، دلّ على أنه لم يكن مشروعاً عندهم).(١)

وذكر محمد بن عبد الهادي السندي أنه بدعة، فقال: (إنه يلزم على هذا الحمل جواز النفل مضطجعاً مع القدرة على القيام والقعود، وقد التزمه بعض المتأخّرين، لكن أكثر العلماء أنكروا ذلك، وعدّوه بدعة وحدثاً في الإسلام، وقالوا: لا يعرف أن أحداً صلّى قطّ على جنبه مع القدرة على القيام، ولو كان مشروعاً لفعله النبيُّ ﷺ ولو مّرة تبييناً للجواز).(٢)

وإذا كان الجمهور على عدم جواز التنفل للمضطجع وهو خلاف ظاهر الخبر، فقد كان في موقف بعضهم من ظاهره اضطراب.

فجزم ابن بطّال أن هذه الرواية خطأ، فهي مخالفة للأصول، ورأى أن الوهم من ناقل هذا الحديث، فأدخل معنى الفرض في لفظ النافلة، وأن الصحيح هي رواية حسين المعلّم(٣) عن ابن بُرَيْدة(٤) أن عمران بن حصين قال: كان بي الناصور، فسألت النبيَّ ﷺعن الصلاة، فقال: «صلِّ قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب».(٥)، (٦)

---

(١) «مجموع الفتاوى» ٧/ ٣٦.

(٢) «حاشية السندي على سنن ابن ماجه»: ١/ ٣٧٠.

(٣) هو الحسين بن ذكوان المعلم العوذي البصري، وثقه ابن معين وأبو حاتم والنسائي وابن حبان والدارقطني والعجلي وغيرهم، وأخرج له الجماعة، توفي عام: (١٤٥هـ). «تهذيب التهذيب» ٢/ ٣٣٩.

(٤) هو عبد الله بن بريدة بن الحصيب الأسلمي أبو سهل قاضي مرو، تابعي ثقة، روى عن عدد من الصحابة منهم أبوه وابن عباس وابن عمر وعبد الله بن عمرو وابن مسعود وغيرهم، وأخرج له الجماعة، توفي: عام (١١٥هـ). «سير أعلام النبلاء»: ٥/ ٥٢

(٥) صحيح البخاري (٢/ ٤٨) في أبواب تقصير الصلاة، باب إذا لم يطق قاعداً صلّى على جنب.

(٦) «شرح ابن بطال على البخاري»: ٣/ ١٠٣.

وكذلك تردّد ابن عبد البَرّ في قبول الخبر، فأوقف قبوله على التثبّت من تحقّق الخلاف في المسألة، فقال: (وإن صحّ حديث حسين، عن ابن بريدة، عن عمران ابن حصين هذا، فلا أدري ما وجهه، فإن كان أحد من أهل العلم قد أجاز النافلة مضطجعاً لمن قدر على القعود أو القيام، فوجه ذلك الحديث النافلة، وهو حجة لمن ذهب إلى ذلك، وإن أجمعوا على كراهية النافلة راقداً لمن قدر على القعود أو القيام فيها، فحديث حسين هذا؛ إما غلط، وإما منسوخ).[١]

وكذا الخطابي تردّد في شرحه على أبي داود فعلّق الأخذ بظاهر الخبر على التثبّت من الحكم بعدم اعتبار هذه اللفظة مدرجة من كلام بعض الرواة[٢]، ولكنه عاد في شرحه على البخاري فدفع تردّده وأعطى لمعنى الحديث مخرجاً سيأتي ذكره.[٣]

والرواية صحيحة لا شكّ فيها فقد أخرجها البخاري في صحيحه، وأما معناها فذهب بعضهم أن مراده صلاة الفريضة للعذر، فمن عجز عنها قائماً صلّى قاعداً، فإن عجز صلّى مضطجعاً، وقد ثبت ذلك في الرواية الأخرى.[٤]

وردّ ذلك بأنه لا يصحّ حمله على الفريضة بعذر؛ لأن من ترك القيام في الفريضة بغير عذر بطلت صلاته، وإن عجز عنه لعذر صلّى جالساً، ولا يفضله حينئذ من صلّى قائماً؛ لأن كلًّا أتى فرضه على وجهه.[٥]

وقد استدلّوا لذلك بحديث البخاري عن أبي موسى رضي الله عنه أن النبيّ ﷺ قال: «إذا مرض العبد أو سافر، كتب له مثل ما كان يعمل مقيماً صحيحاً»[٦]، فتعيّن بهذا حمل الحديث في تنصيف الثواب على من صلّى النفل قاعداً مع قدرته على القيام، وهو تفسير

---

(١) «التمهيد» لابن عبد البر: ١/ ١٣٤.

(٢) «معالم السنن»: ١/ ٢٢٥.

(٣) «فتح الباري»: ٢/ ٥٨٥.

(٤) «شرح ابن بطال على صحيح البخاري»: ٣/ ١٠٢.

(٥) شرح ابن بطال على صحيح البخاري: ٣/ ١٠٢، «التمهيد»: ١/ ١٣٢، نيل الأوطار: ٣/ ٩٩.

(٦) أخرجه البخاري (٤/ ٥٧) رقم (٢٩٩٦)كتاب الجهاد والسير، باب يكتب للمسافر مثل ما كان يعمل في الإقامة.

الجمهور كما نقله النووي[١]، وادّعى المرغيناني عليه الإجماع، وتُعقّب بأن الخلاف فيه ثابت، إلا أن يكون مراده إجماع أهل مذهبه.[٢]

وأجاب ابن تيمية على من ردّ حمل الخبر على صلاة الفريضة: (المعذور ليس له بالعمل إلا على ما عمله، فله به نصف الأجر، وأما ما يكتبه الله تعالى له من غير عمل ليثيبه إياه، فذلك شيء آخر، كما قال ﷺ: «كتب له» من العمل «ما كان يعمل» وهو صحيح مقيم، فلو لم يصلّ النافلة التي كان يصلّيها لكتبت له ولا يقال: إنه صلى).[٣]

وقد ردّ ابن القيّم على جواب شيخه - وهو المنتصر له في الغالب - فقال: (ويرد على كون هذا في الفرض قوله: "إن صلّى قائماً فهو أفضل"، وهذا لا يكون في الفرض مع القدرة، لأن صلاته قائماً لا مساواة بينها وبين صلاته قاعداً؛ لأن صلاته قاعداً والحالة هذه باطلة، فهذه قرينة تدل على أن ذلك في النفل).[٤]

وأرى أنه لا يستلزم ذكر الأفضلية أن يكون ذلك في حالة القدرة، بل هي بيان للتفاضل في أحوال الصلاة من غير نظر إلى أعذار المصلّين، ولا ريب أن حال القيام أكمل في الصلاة، فلا يتعيّن توجيهها لحالة النفل، بل تعمّ الفرض أيضاً، على أن لها محملاً آخر يخصّ حالة الفرض، وهو ما تأوّله الخطابي للحديث.

وهو التوجيه الثالث حيث حمله الخطابي على من ترك القيام في الفريضة للمشقّة، بحيث لو تحامل على نفسه لأتى به، فجعل أجره نصف أجر القائم؛ ترغيباً له في القيام مع جواز قعوده، وهو قول عند المالكية ذكره عياض[٥]، وحكاه النووي عن الباجي[٦]، ولم ينتبه له الشوكاني فظنّه في غير القادر على القيام في الفرض بإطلاق، فقال: (وهو محمل ضعيف)[٧].

---

(١) شرح النووي على مسلم: ٦/ ١٥.
(٢) البحر الرائق لابن نجيم: ٢/ ٦٧، حاشية ابن عابدين: ٢/ ٣٧.
(٣) النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لابن مفلح: ١/ ٨٧.
(٤) بدائع الفوائد: ٤/ ١٠١٢.
(٥) «إكمال المعلم» للقاضي عياض: ٣/ ٧٧.
(٦) شرح النووي على مسلم: ٦/ ١٥.
(٧) نيل الأوطار: ٣/ ٩٩.

ولكن ابن حجر قوّاه، وقد قال: وهو حمل متّجه، واستدل له بحديث عند أحمد من طريق ابن جريج، عن ابن شهاب، عن أنس قال: قدم النبيُّ ﷺ المدينة، وهي مُحَمَّةٌ، فَحُمَّ الناسُ، فدخل النبيّ ﷺ المسجد والناس يصلّون من قعود، فقال: «صلاة القاعد نصف صلاة القائم»، رجاله ثقات، وعند النسائي متابع له من وجه آخر، وقال: وهو وارد في المعذور، فيحمل على من تكلّف القيام مع مشقّته عليه، كما بحثه الخطابي.[1]

وأما السندي فقد اجتهد في تحصيل وجه آخر للخبر، فقال: (فالوجه أن يقال: ليس الحديث بمسوق لبيان صحة الصلاة وفسادها، وإنما هو لبيان تفضيل إحدى الصلاتين الصحيحتين على الأخرى، وصحّتهما تعرف من قواعد الصحة من خارج عن أصل الحديث).[2]

وأرى أن في كلامه نظراً، فمع التسليم بأن مسوق الخبر لبيان تفضيل إحدى الصلاتين على الأخرى، فلن يكون ذلك إلا دلالة على صحة كلّ في موضعها، وإلا كان في كلامه ﷺ فساد بأن يدل بظاهره على صحة ما ليس بصحيح، وحاشاه وهو أفصح العرب.

والراجح عندي توجيه الخطابي من حمل الحديث على المفترض إذا جاز له الصلاة قاعداً بعذر ولكن أمكنه تكلّف القيام مع مشقّته، فيكون له مع عدم القيام نصف أجر صلاة القائم، وإذا جاز له الصلاة مضطجعاً لعذر؛ ولكن أمكنه تكلّف القعود مع مشقّته؛ فيكون له بالاضطجاع نصف أجر القاعد.

ولا يعارض هذا قاعدة تغليب فضل الله تعالى، بدلالة حديث الجهاد في عدم تنقيص الأجر للعذر، فهذا الفضل لا يكون عن أداء العمل، فثواب الصلاة في حال غير القيام على النصف، وإعطاء كمال الأجر من الفضل.

وعليه يستقيم قول الجمهور بعدم جواز التطوع مضطجعاً لغير عذر، فالحديث ليس دليلاً عليه، ويتأكّد هذا مع عدم نقل صلاة النافلة باضطجاع من فعل النبيّ ﷺ ولا عن

(١) «فتح الباري»: ٢/ ٥٨٥.

(٢) حاشية السندي على سنن ابن ماجه: ١/ ٣٧٠.

أحد من صحابته، وهو مما تعمّ به البلوى، فتتحقّق قاعدة ردّ العمل الذي لم يثبت بخبر فيما تعمّ به البلوى، ويكون ذلك المستند في فهم الخبر وتوجيهه في سياق قواعد الشرع؛ دون التعويل على مجرد الظاهر.

وفي هذا التوجيه تندفع إشكالات كثيرة في هذا الخبر، من ذلك أنه ورد عن سؤال من عمران رضي الله عنه بكونه صاحب عذر، فحمل الحديث على المفترض ما يتماشى وسياقه، إضافة إلى كونه يتوافق مع الحديث الآخر، كما يندفع إشكال مخالفة الأصول في جواز صلاة النافلة مضطجعاً بغير عذر، وبسبب هذه الإشكالات اضطرب بعض الكبار كابن بطّال وابن عبد البَرّ حتى كادا أن يشكّكا في حديث ورد في أصحّ كتب السنة.

وأما السبب الذي لأجله منع الجمهور حمل الخبر على المفترض؛ وهو كمال الأجر لطروء العذر؛ فقد تبين ردّه والحمد لله، فضلاً على أن في هذا التوجيه أيضاً مانعاً لاتّكاء المسلم على الفضل، فيستهين بترك القيام في الصلاة لأدنى ملابسة، وقد أصبح ذلك عملاً منتشراً في مساجد بلادنا أن يكثر المصلّون على المقاعد خلف الصفوف، والله المستعان.

المطلب الرابع: رعاية العادة التي يجري عليها مدلول اللفظ:

من القواعد التي أرساها الأصوليون في مسلك فقه النصوص رعاية العادة التي يجري عليها مدلول اللفظ، ذلك أن اللفظ العام في مدلوله اللغوي قد يجري تخصيصه بمقتضى عادة استعمال المخاطبين بالنص، وقد تمّت دراسة هذه المسألة بعنونة تخصيص العام بالعادة، وتبيّن فيها اتفاق العلماء على تخصيص العموم بالعادة القولية، حيث يعدّ المدلول العرفي للفظ هو المعتبر في فهم النصوص، فاستعمال اللفظ العام بدلالة العادة التي قد تخصص مدلول عمومه، قاعدة مهمة في التعامل مع نصوص الشرع الحنيف، حيث يكون لاستعمال الألفاظ في العرف أثر في توجيه فهم نصوص الشريعة.

وقد خصّ الشاطبيُّ كلاماً مفصّلاً في ذلك، وبيّن أن ألفاظ العموم لا يتوقّف النظر فيها على وضع اللغة، ولكن يكون أيضاً بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك.

وقد ذكر أن نظر الأصوليين مقصوده الوضع اللغوي للصيغ دون العرف الاستعمالي[١].

وفي كلامه نظر؛ فدراستي لهذا المبحث كشفت عن عناية الأصوليين بهذا الجانب، وقد استدرك الشاطبيُّ على نفسه، فقال بعد ذلك: (فطائفة من أهل الأصول نبّهوا على هذا المعنى، وأن ما لا يخطر ببال المتكلّم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحمل لفظه عليه، إلا مع الجمود على مجرّد اللفظ، وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلّم).[٢]

وقد ذكر القرافي أن العرف القولي يقع في المفردات كما يكون في التراكيب، مثل: قولهم فلان يعصر الخمر. ، مع أن الخمر لا تعصر، بل صار هذا التركيب موضعاً لعصر العنب، ومقتضى اللغة أن لا يصحّ هذا الكلام إلا بمضاف محذوف، تقديره: فلان يعصر عنب الخمر، لكن أهل العرف لا يقصدون هذا المضاف، بل يعبّرون بهذا المركّب عن عصر العنب.[٣]

وفي هذا الموضع أضاف الشاطبيُّ بُعْداً آخر وهو مراعاة العرف الاستعمالي في العموم من جهة المقصد الشرعي؛ حسب ما يجري به الاستعمال في نصوص القرآن والسنة، وما تقرّره قواعد الشريعة.[٤]

غير أن هذا البعد قد تناوله الأصوليون في مبحثهم عن الحقيقة وأقسامها اللغوية والعرفية والشرعية.

وعليه فالنظر في مخرج خطاب الشرع حيث معتاد جريان لفظه زمن التشريع؛ أحد مسالك فهم نصوص الكتاب والسنة، والتي يرجع إليها في إدراك مقصود الخطاب التشريعي.

---

(١) «الموافقات»: ٤/ ١٨.
(٢) «الموافقات»: ٤/ ٢٢ .
(٣) الفروق: ١/ ١٧١، ١٧٢.
(٤) «الموافقات»: ٤/ ٢٥، ٢٦.

ومن ذلك أن الإمام أحمد رحمه الله تعالى حمل حديث أبي هريرة ﷺ أن النبيَّ ﷺ قال: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، ثم يغتسل منه»(١) على غير المصانع الكبيرة، وهي التي بنيت في الطريق للحُجّاج كالأحواض يجمع فيها ماء المطر، وصارت مورداً للحُجّاج واحدها مصنع.

فذهب إلى أن هذه المصانع لا تنجس بالبول فيها، ومرجعه في ذلك أن المعتاد في زمن النبوّة البول في الماء القليل، ولم تكن هذه المصانع من معهود زمنهم، وقد حكى ابن المنذر الإجماع على عدم نجاسة الماء الكثير بالبول.(٢)

ومنه أن جمهور العلماء أبو حنيفة ومالك وأحمد خلافا للشافعي حملوا حديث أبي سعيد الخدري، عن النبيّ ﷺ أنه قال: «إنما الماء من الماء»(٣) على وجوب الغسل إذا نزل المنيّ بشهوة، وعدم وجوبه إذا نزل من غير شهوة؛ وذلك لأن استعمال نزول المنيّ في العادة يكون عند الشهوة دون غيرها.(٤)

ومنها أيضاً ما ذكره ابن تيمية من حمل حديث ثابت بن الضحاك ﷺ «أن رسول الله ﷺ نهى عن المزارعة»(٥)، على معهود الناس زمن التشريع، فلا يكون النهي للمزارعة المحضة، وإنما يكون التحريم لنوع من الكراء، وهو ما وجب فيه أجرة معلومة، إما عين وإما دين، فإن كان ديناً في الذمة مضموناً فهو جائز، وكذلك إن كان عيناً من غير الزرع، وأما إن كان عيناً من الزرع لم يجز، فأما المزارعة بجزء شائع من جميع الزرع، فليس هو الكراء المطلق؛ بل هو شركة محضة، إذ ليس جعل العامل مكترياً للأرض بجزء من

---

(١) البخاري (١/ ٥٧)رقم (٢٣٩) كتاب الوضوء، باب البول في الماء الدائم، ومسلم (١/ ٢٣٥) رقم (٢٨٢)كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الدائم.

(٢) «المغني» لابن قدامة: ١/ ٦٦.

(٣) أخرجه مسلم (١/ ٢٦٩)رقم (٣٤٣) في كتاب الحيض باب الماء من الماء، وأبو داود(١/ ٥٦)رقم (٢١٧) كتاب الطهارة باب في الإكسال، وابن خزيمة (١/ ١١٧) رقم (٢٣٣)، وابن حبان (٣/ ٤٤٣)رقم (١١٦٨).

(٤) «المبسوط»: ١/ ٦٧، «بداية المجتهد»: ١/ ٤٧، «المجموع» للنووي: ٢/ ١٣٩، «المغني» لابن قدامة: ١/ ٢٣١.

(٥) أخرجه مسلم (٣/ ١١٨٣)رقم (١٥٤٩)كتاب البيوع، باب في المزارعة والمؤاجرة، أحمد (٢٦/ ٣١٤) رقم (١٦٣٨٧)، ابن حبان (١١/ ٥٩٤) رقم (٥١٨٨).

الزرع بأَولى من جعل المالك مكترياً للعامل بالجزء الآخر.[١]

وهناك أثر آخر لمسألة حمل العام على العادة التي يقتصر عليها مدلول اللفظ؛ وذلك في رعاية توجيه خطاب الناس فيما يتعلّق بالأحكام الشرعية على مجريات عاداتهم، وهذا يدخل في أبواب كثيرة من العقود والمعاملات والأيمان والنذور والوصايا والوقف ونحوها.

قال الباقلاني: (حمل خطاب المخاطب منّا بالعام على ما نعلم بالعادة أنه مريد له دون العموم، نحو قوله على الطعام: اسقني ماء. في أنه معلوم أنه يريد به البارد القراح، دون المسخّن الأُجاج).[٢]

وقد نقل الزركشي عن أبي بكر الصيرفي- وهو من خالف في التخصيص بالعادة القولية - قال: (فأما خطاب الناس فيما بينهم في المعاملات وغيرها؛ فينزل على موضوعاتهم، كنقد البلد في الشراء والبيع وغيره).[٣]

فاعتبار عادة الناس في معاملاتهم والرجوع فيه للعرف قاعدة تشريعية، ويدور النظر فيها مع العرف المتغيّر من مكان لآخر، ومن زمن لآخر، ومن بلد لآخر، والفقيه لا بدَّ من رعاية ذلك، ولهذا قيّد العلماء العادة بكونها مقارنة لكلام المخاطب؛ بحيث لا نجريه على عادة سالفة أو عادة متأخّرة.[٤]

وقال ابن القيّم تحت عنوان: (مسائل يرجع فيها المفتي الى العرف: لا يجوز له أن يفتي في الإقرار والأيمان والوصايا وغيرها مما يتعلّق باللفظ بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ دون أن يعرف عرف أهلها والمتكلّمين بها؛ فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه؛ وإن كان مخالفاً لحقائقها الأصلية، فمتى لم يفعل ذلك ضَلّ وأضلّ).[٥]

(١) «مجموع الفتاوى»: ٢٩/ ١١٢- ١١٧.

(٢) «التقريب والإرشاد»: ٣/ ٢٥٤.

(٣) «البحر المحيط»: ٢/ ٥٢٢.

(٤) العقد المنظوم: ٢/ ٢٦٩.

(٥) «إعلام الموقعين»: ٤/ ٢٢٨.

وقد صاغ العلماء ذلك في القاعدة الفقهية المشهورة: العادة محكّمة، وتعدّ أحد القواعد الخمس الكلية التي تدور عليها الأحكام الفقهية.(١)

وما أجمل ما قال القرافي: (فمهما تجدّد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك، لا تُجْرِه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأَجْرِهِ عليه، وأَفْتِهِ به دون عرف بلدك والمقرّر في كتبك، فهذا هو الحقّ الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين).(٢)

المطلب الخامس: قاعدة رعاية فهم السلف:

من المسائل الخلافية بين الحنفية وجمهور الأصوليين التي تمَّ بحثها مسألة حكم ردّ الخبر بعمل الراوي بخلاف روايته، وجريان هذه المسألة في البحث الأصولي يكون توظيفه بوضع قاعدة مهمة من قواعد التعامل في فقه النصوص؛ وهو اعتماد رعاية فهم السلف، ويكون ذلك إحدى معطيات المنهج الأصولي في أدوات مسالك فقه خبر الواحد، ذلك أن ثبوت الخبر مرحلة وفقهه مرحلة أخرى، كما أوضحته قبلاً، واستنباط أحكام الخبر له أدواته في العمل الأصولي، من موارده الرجوع إلى فهم السلف، ويقدمهم صحابة النبيّ ﷺ، فقد كانوا أَبَرَّ الأمة قلوباً وأعمقها علماً.

والركون إلى فهم الصحابة في فقه الخبر أصل عظيم في تجنّب تخبّط الفهم وشرود الاستنباط، فهم من أهّلهم الله تعالى لنقل شريعته، فعنهم تؤخذ أحكام الإسلام، سواء في الخبر الذي أتى بالحكم، أو في فهمه لاستنباط الحكم منه.

ولا يقتضي اختلاف العلماء في مسألة ردّ الخبر بعمل الراوي بخلاف روايته - كما سبق دراسته - خلافاً في الاعتداد بفهم الصحابة؛ لأن مرجع هذا الاختلاف هو عدم اتفاق الصحابة على القول، وإلا فحيث اتفق الصحابة على قول، لم يَسَع مَن بعدهم

---

(١) الأشباه والنظائر لجلال الدين السيوطي: ١/ ١٠، مكتبة مزار مصطفى الباز، ط٢: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
(٢) الفروق للقرافي: ١/ ١٧٦، ١٧٧.

الخروج عنه، كما أن جمهور العلماء على التمسّك بقول الصحابي متى كان فهماً للخبر، حيث يكون الخبر مجملاً، أو يحتمل معنيين، فيحمله الصحابي على أحد معانيه، فيكون المعتمد قول الصحابي، وبهذا يتبيّن مسلك مهمّ من مسالك الاستدلال الأصولي في تعامله مع الخبر.

وقد قال محمد بن الحسن الشيباني: (ما العلم إلا علم الأولين....، وما الفقه إلا فقههم، وهم كانوا أعلم بأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم).[1]

وقد أبان الإمام المحقّق أبو إسحاق الشاطبيُّ عن ضابط الركون إلى عمل السلف في اعتبار الخبر، فاعتبر أن عمل السلف بالخبر أحد أصول النظر في التعامل معه، فحيث اتفق العمل به، فلا خلاف في اعتباره، وأما إن كان العمل به قليلاً، وتَرْكه غالب، فالأصل هو الجري على غالب حالهم، خاصة وأن قلّة العمل بالخبر لها أحوال يجب مراعاتها، وقد فصّلها.

أما حين لا يكون لمعنى من المعاني وجود في عمل السلف، فلا اعتداد به، ولا يجوز ادّعاء استنباط حكم من نصّ لم يثبت أن السلف قد عملوا به، وهذا مسلك أهل الضلال أن يستدلوا بالنصوص على باطلهم، مما لم يجرِ على فهوم السلف.[2]

وقد أفصح رحمه الله عن قيمة هذا الأصل في تعامل المجتهد فقال: (المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة، لا يستقيم إعمال الدليل دونها، والنظر في أعمال المتقدّمين قاطع لاحتمالاتها حتماً، ومعيّن لناسخها من منسوخها، ومبيّن لمجملها، إلى غير ذلك؛ فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم).[3]

وقال: (فلهذا كلّه يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به؛ فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل).[4]

---

(١) الحجة على أهل المدينة: ١/ ٢٩٠، ٢٩١.

(٢) «الموافقات»: ٣/ ٢٥٢ـ ٢٨٩.

(٣) «الموافقات»: ٣/ ٢٨٨.

(٤) «الموافقات»: ٣/ ٢٨٩.

المطلب السادس: قاعدة رعاية القرائن:

من القواعد التي اعتمدها الأصوليون في منهج فقه النصوص قاعدة رعاية القرائن التي تحفّ بالنص، وهذه القرائن مهمّة للغاية في فهم النص واستنباط الأحكام؛ سواء كانت قرائن داخلة في النص أم خارجة عنه، وفي مسائل الخلاف الأصولية بين الحنفية وجمهور الأصوليين كانت مسألة حكم الاستثناء عقب جمل متعاطفة، وقد ذكرنا في دراسة المسألة اختلاف الأصوليين فيها إلى ثلاثة أقوال؛ الأول بعودتها إلى جميع المذكور، والثاني بعودتها إلى الأخيرة، والثالث بالتوقّف، كما سردت حجج كلّ فريق فيما اعتمده.

وانتهيت إلى أن عمدة النظر في المسألة مرجعه رعاية القرائن، وقد تنبّه لذلك الإمام ابن السبكي وقد نقلت قوله: (إن المفصلين وإن تفرّقوا شعوباً وقبائل، فقد يخيّل كل منهم في مكان تفصيله قرينة فتبعها، ولا شكّ أن من القرائن ما هو ظاهر، فلا ينبغي أن ينازع فيه، ويكون ما أتى به خارجاً عن محلّ النزاع حيث لا يقوم دليل مخصّص، ومنها ما لا يظهر فيكون النزاع فيه عائداً إلى أنه هل هو قرينة أو لا؟).[1]

وبهذا التصوّر نتحاشى نصب الخلاف في مسائل يطول فيها الآراء ومدارسة الأدلة، ويكون مرجع الأمر رعاية القرائن.

وأرى أنه لا يلزم في كل مسألة من أمر فصل يجب اتباعه، وهو مسلك ينحاز إليه الفكر الأصولي يدفعه إليه منهج الانضباط في التقعيد، ولكن مهما بلغ ذلك التحكّم الانضباطي في مسالك التقعيد، فسنجد دوماً مساحة للاجتهاد يُمنحها الفقيه في استنباطه الحكم من نصوص الشرع.

وهذا مسلك ينبغي توجيه الانتباه إليه في تربية ملكة الاستنباط لدى الفقيه، فلا يستحيل إلى آلة تتوافر لها دوماً قواعد محدّدة في كل مسألة، بل يُعطى قدراً من التعاطي في تفعيل قواه الفقهية وملكاته الاستنباطية، ويكون في توظيف القرائن وسياق الكلام من أسباب العطاءات التي يوظّفها الفقيه في معالجة الاستنباط.

---

(١) «رفع الحاجب»: ٣/ ٢٧١.

ورحم الله الإمام ابن دقيق العيد الأصولي المحقّق حين لفت انتباه أهل العلم لذلك بقوله: (السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلّم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، فاضبط هذه القاعدة فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى).(١)

ونموذج ذلك التصوّر هو مسألة حكم قبول شهادة القاذف، والتي كانت عمدة دراسة المسألة الأصولية، فيتبيّن أن القرائن هي التي استند إليها في تحكيم النزاع.

ففي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: ٤، ٥]، كان الخلاف في مرجع الاستثناء هو القرائن.

فذهب الجمهور إلى عود الاستثناء على الجملتين، وليس ذلك من أصل كونه يعود إلى جميع الجمل المعطوفة إذا تعقّبها استثناء؛ لأنهم لا يقولون بعوده إلى الجملة الأولى، وقد نقل ابن القيّم الإجماع على أن الحدّ لا يسقط عن القاذف بالتوبة(٢)، وإنما مذهب الجمهور أن التوبة تزيل عن القاذف وصف الفسق وترفع منع قبول شهادته، واستندوا إلى قرائن من نصّ الآية وخارجها مرجّحة لهذا القول:

فمنها أن عود الاستثناء إلى الفسق يوجب قبول الشهادة؛ لأن ردّ الشهادة حكم، والفسق وصف مشعر بالعليّة مناسب أن يترتّب عليه الحكم، فيكون علّة له، وزوال العلة موجب زوال الحكم، بل يكون عود الاستثناء أولى من عوده على الوصف.(٣)

ومنها أن قصر الاستثناء على الفسق خاصة دون الشهادة، يجعل الآية لم تأتِ بمزيد فائدة؛ لأنه معلوم أن التوبة تزيل الفسق بغير هذه الآية.(٤)

---

(١) «شرح عمدة الأحكام» لابن دقيق العيد: ٢٧٨.

(٢) «إعلام الموقعين»: ١/ ١٢٤.

(٣) «الحاوي» للماوردي: ١٧ / ٢٧، التفسير الكبير للفخر الرازي: ٢ / ١٦٣، «إعلام الموقعين»: ١/ ١٢٥، «تفسير القرطبي»: ١٢/ ١٧٩.

(٤) أحكام القرآن للجصاص: ٥/ ١٢٣، «إعلام الموقعين»: ١ / ١٢٤ - ١٢٥.

فضلاً عن قرائن أخرى خارجة:

فمنها أن التوبة تزيل آثار الذنب كما هو مقرّر في أصول الشرع، وموانع الشهادة، سواء أعظمها وهو الكفر، وكبائر الذنوب كقتل النفس والزنا؛ تقبل شهادة صاحبها بعد التوبة منها، فقبول شهادة التائب من القذف أولى.[(١)]

ومنها قياس القاذف على غيره من أهل الحدود، والإجماع منعقد على قبول شهادة السارق بالتوبة، كما حكاه الطحاوي.[(٢)]

ومنها إجماع الصحابة؛ فعمر بن الخطاب رضي الله عنه لما جلد من قذف المغيرة قال لهم: توبوا تقبل شهادتكم، فتاب منهم اثنان، فقبل شهادتهما ولم يخالفه أحد من الصحابة، فكان إجماعاً[(٣)]، [(٤)]

وأما معتمد الحنفية فقرائن من نصّ الآية الكريمة، ومن خارجها أيضاً:

فمنها الأبدية التي نصّت الآية عليها في ردّ الشهادة بلفظ أبداً.[(٥)]

وأجيب: أن مراد الأبدية معلّق ببقاء حاله مصرًّا على قذفه، فأبد كل شيء على ما يليق به، كقولنا: لا تقبل شهادة الكافر أبداً، والمراد ما دام على كفره.

ويؤكّده أن من نزلت فيهم هذه الآية ممن وقع في الإفك كحسان بن ثابت ومِسْطَح بن أُثاثة وحَمْنَة بنت جحش رضي الله عنهم؛ أقام النبيُّ ﷺ عليهم الحدّ، ولم يردّ شهادة أحد منهم، ولا الصحابة من بعده؛ لأنهم تابوا كلّهم لما أنزل القرآن براءة عائشة رضي الله عنها، ولو ردّت شهادتهم بعد التوبة لاستفاض ذلك.[(٦)]

---

(١) «إعلام الموقعين»: ١ / ١٢٦، شرح ابن بطال على صحيح البخاري: ٨/ ١٧.

(٢) «فتح الباري»: ٥/ ٢٥٨، «الحاوي» للماوردي: ١٧ / ٢٧.

(٣) المصنف لعبد الرزاق (٨ / ٢٧٢)، «السنن الكبرى» للبيهقي: (١٠ / ١٥٢).

(٤) «الحاوي» للماوردي: ١٧ / ٢٧، الذخيرة للقرافي: ١٠ / ٢١٧، «المغني» لابن قدامة: ١٢/ ٧٥، «تفسير القرطبي»: ١٢ / ١٨١.

(٥) «المبسوط» للسرخسي: ١٦ / ١٢٦.

(٦) «الحاوي» للماوردي: ١٧ / ٢٨، مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٥ / ٣٥٣، ٣٥٤، «فتح الباري»: ٥/ ٢٥٥.

ومنها أن قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ يغاير ما قبله في كونه خبراً دخل عليه الاستثناء، فيختصّ به دون الرجوع إلى ما قبله، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ﴾؛ لأنه طلب معطوف على طلب مثله هو قوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [النور: ٤]، وكلاهما تعلّق بالقذف، فيكون الثاني كمال الحدّ، فلا يرجع الاستثناء إليه، كما لم يرجع إلى الأول.[١]

أجيب: بأن الحدّ تمَّ باستيفاء عدده، وسببه هو نفس القذف، وأما ردّ الشهادة فحكم آخر أوجبه الفسق بالقذف لا الحدّ، وعطفه على الجلد يفيد المغايرة.[٢]

وأرى أن قول الجمهور وأدلتهم أقوى وأرجح، ووهن القول بردّ شهادة التائب من القذف لا يخفى، وما أحسن ما قال ابن رشد الحفيد: (ارتفاع الفسق مع ردّ الشهادة أمر غير مناسب في الشرع، أي: خارج عن الأصول؛ لأن الفسق متى ارتفع قبلت الشهادة).[٣]

ويجب لفت الانتباه إلى أن مسالك قرائن السياق متعدّدة، ومنها ما ذكره الشاطبي من معرفة سبب ورود الخبر حيث قال: كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك، ثم ذكر لذلك أمثلة، منها: خبر أن النبيَّ ﷺ نهى عن ادّخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فلما كان بعد ذلك؛ قيل له: لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم، ويحملون منها الودك، ويتخذون منها الأسقية. فقال: «وما ذاك؟». قالوا: نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث. فقال عليه الصلاة والسلام: «إنما نهيتكم من أجل الدَّافّة التي دفّت عليكم؛ فكلوا، وتصدّقوا، وادّخروا».[٤]،[٥]

---

(١) أحكام القرآن للجصاص: ٥/ ١٢٢، فتح القدير: ٧ / ٤٠١.

(٢) «إعلام الموقعين»: ١/ ١٢٨.

(٣) «بداية المجتهد»: ٤/ ٢٢٦.

(٤) أخرجه مسلم (٣/ ١٦٥١) رقم (١٩٧١) كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي.. عن عبد الله بن واقد رضي الله عنه. والدافة: قوم من الأعراب قدموا المدينة عند الأضحى، فنهاهم النبيُّ ﷺ عن ادّخار لحوم الأضاحي ليفرقوها لأجلهم، وأصل الدافة القوم يسيرون سيراً ليس بالشديد.

(٥) «الموافقات»: ٤/ ١٥٥، ١٥٦.

وقال الزركشي: (وقال بعضهم: إنها متفق عليها في مجاري كلام الله تعالى، وقد احتجّ بها أحمد على الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع من حديث: «العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه»[١]، حيث قال الشافعي: هذا يدل على جواز الرجوع، إذ قيء الكلب ليس محرّماً عليه. فقال أحمد: ألا تراه يقول فيه: ليس لنا مثل السوء العائد في هبته... الحديث، وهذا مثل سوء، فلا يكون لنا).[٢]

وبالجملة يلزم الفقيه أن يلتمس كل ما قد يملأ معين فهمه، ويمدّ أسباب إدراكه في الاستنباط الدقيق والاستخراج السديد لمعاني الشرع من نصوصه المكتنزة بثروات المعاني التي أودعها ربّ العالمين في وحيه هداية للعالمين، وتبياناً لكل شيء، وهدى ورحمة للمؤمنين.

المطلب السابع: قاعدة رعاية الأولويات:

من المسائل المشهورة بالخلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين مسألة التباين بين مصطلحي الفرض والواجب، وقد تمّت دراسة المسألة، واتّضح بالدراسة أن للمسألة أصلاً يعود إليه النظر في مجرى كل من القولين، وهو ما يفيده خبر الواحد، وانتهى البحث في المسألة إلى عدم التسليم لما بني عليه الخلاف في المسألة، وذلك بنقد مقولة اعتبرت كالمسلّمات عند كثير من المصنّفين، وهي القول بعدم إفادة خبر الواحد العلم بإطلاق.

وبعد ذلك التوضيح أقدم للمسألة توظيفاً أصوليّاً مهمًّا في مسلك الاستنباط والتعامل مع الأدلة، حيث تبيّن أن الأصل الذي اعتمده الحنفية من التفاوت بين الواجبات ينبغي التسليم به، فلا ريب أن بعض الواجبات آكد من بعض، كما أن بعض المندوبات آكد من بعض، وقد عدّ القاضي الباقلاني ذلك من الخلاف بين مذهب أهل السنة والمعتزلة.[٣]

---

(١) أخرجه البخاري(٩/ ٢٧) رقم (٦٩٧٥)كتاب الحيل، باب في الهبة والشفعة، ومسلم (٣/ ١٢٤١) رقم (١٦٢٢) كتاب الهبات، باب تحريم الرجوع في الصدقة والهبة.. عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) «البحر المحيط»: ٤/ ٣٥٧.

(٣) «البحر المحيط»: ١/ ١٤٧.

وقد جاء في الحديث عن ابن عمر، رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان»[(١)].

وقد ترجم له النووي بقوله: باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام،[(٢)]، وقال أبو العباس القرطبي: (هذه الخمس أساس دين الإسلام وقواعده، عليها ينبني، وبها يقوم).[(٣)]

ولهذا فإن بقيّة خصال الإسلام كبقيّة البنيان، فإذا فقد شيء من بقيّة الخصال الداخلة في مسمّى الإسلام الواجب، نقص البنيان، ولم يسقط بفقده، وأما هذه الخمس فإذا زالت كلها سقط البنيان ولم يثبت بعد زوالها، كما قاله ابن رجب.[(٤)]

وهذه الأركان بعضها أعظم من بعض، فالشهادتان أعظمها، والصلاة أعظم من الباقين، بل في الفرض الواحد يحصل التفاوت، فالصلاة المكتوبة آكد من صلاة منذورة، وكذا الزكاة المكتوبة والحجّ المفروض آكد من صدقة منذورة وحجّة منذورة.

وفي أعمال العبادة الواحدة يكون بعض أجزائها آكد من بعض، ففي أعمال الصلاة فرّق الحنفية والحنابلة بين الفرض والواجب، فالحنفية جعلوا للصلاة فرائض وواجبات، والواجب فيها عندهم ما لا تفسد الصلاة بتركه، وتعاد وجوباً إن لم يسجد له، وإن لم يعدها يكون آثماً.[(٥)]

وصار على ذلك الحنابلة في مباينة الفرض والواجب في أعمال الصلاة، فجعلوا الفرض ما لا يسقط عمداً ولا سهواً ولا جهلاً، والواجب ما تبطل الصلاة بتركه عمداً ويسقط سهواً وجهلاً، دون بطلان ويجبره السجود.[(٦)]

---

(١) أخرجه البخاري(١/ ١١) رقم (٨) كتاب الإيمان، باب قول النبيّ ﷺ: «بني الإسلام على خمس»، ومسلم (١/ ٤٥) رقم (١٦) كتاب الإيمان، باب قول النبيّ ﷺ «بني الإسلام على خمس».

(٢) شرح مسلم: ١/ ١٧٦.

(٣) «المفهم» لأبي العباس القرطبي: ١/ ١٦٨.

(٤) «فتح الباري» لابن رجب: ١/ ٢٠.

(٥) الدر المختار شرح تنوير الأبصار للحصكفي: ٢/ ١٤٦ـ ١٤٩، «بدائع الصنائع»: ١/ ١٤٦.

(٦) شرح منتهى الإرادات: ١/ ٢١٦، كشاف القناع: ١/ ٣٨٥.

وفي باب الحجّ فإن المباينة بين الواجبات في أعمال الحجّ والعمرة متفق عليه بين المذاهب الأربعة، فجعلوا الركن ما لا تحصل حقيقة الحجّ إلا به، فيتوقّف عليه صحته، ويلزم من فوته فوت الحجّ وبطلانه، ولا يجزئ بدلاً عنه شيء غيره، فلا ينجبر تركه بدم.

والواجب ما لا يتوقّف وجود الحج على فعله، سواء تركه عمداً أم سهواً أم جهلاً، فلا يفسد النسك بتركه، ولكن يحرم تَرْكه اختياراً بغير ضرورة، وينجبر تَرْكه بدم.(١)

فالتباين بين الواجبات مقرّر في نظرة الشرع وثابت في أحكامه، غير أن هذا التباين بين واجب وآخر لا ينبني على طريق الثبوت باعتباره بطريق التواتر أو الآحاد، وإنما مرجعه إلى دلالة الشرع لدرجة الواجب وتوصيفه له، فتأكيده معتمد لما يقرّره الشرع من أوصاف شرعية.

توضيحه أن الشرع قد يقرّر مندوباً بطريق التواتر، ومع ثبوته بالتواتر إلا أن صفته الشرعية الندب لدلالة الشرع عليه، ويكون الواجب ثابتاً بخبر الواحد وتكون صفته الشرعية الوجوب لدلالة الشرع عليه، فبيان الشرع هو ما يحدّد درجة الواجب، وليس طريق الاستدلال عليه.

والتباين في درجات الأحكام في نهج التشريع الإسلامي حيث لا يساوي بين أفراد الحكم على مرتبة سواء، ولا يجعل الجميع على رتبة واحدة، بل تتفاضل في درجاتها، ويكون بعضها آكد من بعض، مثل هذا التفاوت في الواجبات والاختلاف في الدرجات تقرير لقاعدة الشرع في فقه الموازنات ومنهج الأولويات، وهو منهج بيّن في التشريع الإسلامي، فحين تتضايق الحال على تزاحم الواجبات؛ ينصب ميزان الموازنات، ويقام سُلّم الأولويات ليقدّم الآكد منها.

وهذا غير محصور في باب الواجب، بل يشمل غيره من أقسام الحكم الشرعي في باب المحرّمات والمندوبات والمكروهات، كما أنه ثابت بين أقسام الحكم الشرعي في ترتيبها، فالواجب يقدّم على المندوب، وترك المحرّم يقدّم على ترك المكروه.

---

(١) البحر الرائق ٢/ ٣٣٢، حاشية الدسوقي: ٢/ ٢١، الإقناع للشربيني: ١/ ٢٥٦، «شرح منتهى الإرادات»: ١/ ٥٩٦، ٥٩٧، «التحبير شرح التحرير»: ٢/ ٨٤١.

وهذه القاعدة تستند إلى عدد متوافر من نصوص القرآن والسنة وفقه سلف الأمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهي عظيمة الأثر في المسلك الاجتهادي وترشيد النهج الفقهي، وكثير من عثرات الفتاوى تبرز من ضياع العمل بفقه الموازنات والأولويات.

وقد خصّ ابن عبد السلام الكلام على المصالح والمفاسد ومراتبها بكتابه «قواعد الأحكام».

غير أن التباين بين الواجبات لا ينبغي أن يخلّ في منظور فقه المسلمين بقدر ما لم يكن في منزلة الآكد منها، فالأصل تعظيم أحكام الله تعالى ما كان منها واجباً أو مندوباً، وتعظيم شرع الله تعالى من تقوى القلوب، ولذا كره مالك رحمه الله التفريق بين أجزاء الصلاة، فحين سئل فقيل له: يا أبا عبد الله، ما في الصلاة من فريضة؟ وما فيها من سنة؟ فقال مالك: كلام الزنادقة.[1]

---

(١) «سير أعلام النبلاء»: ٨/ ١١٤، و«جامع العلوم والحكم»: ٢٧٩.

المبحث الثاني: أثر القواعد الأصولية اللغوية في منهج الاستنباط:

كانت من فصول البحث فصل خاص بدراسة الخلاف في دلالات الألفاظ على المعاني، وحيث تعدّ هذه المباحث من أهمّ مباحث المنهج الأصولي في فقه النصوص؛ فقد حاولت الوقوف مع هذه المباحث بنظرة تحليل وتعمّق في محاولة لفهم الخط الأصولي في التعامل معها، ويأتي دراسة ذلك فيما يلي:

المطلب الأول: منزلة القواعد اللغوية الأصولية في المنهج الأصولي:

ترجع أهمية الإشارة لقيمة القواعد الأصولية اللغوية، ومكانتها في المنهج الأصولي إلى عدم وضوح تصوّر مسلك الأصوليين في القواعد ذات الصلة اللغوية، حيث يشاع أنها مباحث نقلها الأصوليون إلى مصنفاتهم عن علوم اللغة، خاصة وأن كثيرا من الأصوليين يقرّرون في مقدّمات مصنّفاتهم: اعتبار اللغة أحد الموادّ التي استمدّ منها في بناء علم الأصول، وهذا يحتاج إلى توضيح يأتي في فرعين:

الفرع الأول: مكانة القواعد اللغوية الأصولية في المنهج الأصولي:

مسائل القواعد اللغوية الأصولية ذات أهمية كبيرة في علم الأصول؛ لأنها تتعلّق مباشرة باستخراج الأحكام من النصوص، والله تعالى جعل تشريعاته وأحكامه منطوية في نصوص الوحيين، فكان عمل المجتهدين في استنباط أحكام نصوصهما، وقد أنزل الله تعالى القرآن عربيًّا، وجعل نبيّه ﷺ أفصح من نطق بالعربية، وبعثه في أمة عربية، فجرى خطاب الوحي على معتاد اللسان العربي.

ومن ثَمّ فليس في الوحي شيء من الألفاظ والمعاني إلا وهو جارٍ على ما اعتاده أهل العربية، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، وقال سبحانه: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٢٨]، وقال عز وجل: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٥].

ونزول نصوص القرآن والسنة بلغة العرب يستلزم أن يتوقّف فهم هذه النصوص والعلم بمدلولها على معرفة لسان العرب وخطابهم، واعتبار معهودهم في ألفاظهم

ومعانيهم وأساليبهم، ولا يصحّ عند النظر في فهم نصوص الشرع العدول عن مسلكهم اللغوي، وكما يقول الشاطبي عن فهم القرآن: (فمن أراد تفهّمه، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلّب فهمه من غير هذه الجهة).(١)

وقد اعتبر الإمام الشافعي ذلك من أصول علم الشريعة، وعبّر عنه بقوله: (ومن جماع علم كتاب الله: العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب).(٢)

ولهذا كان علم العربية واجباً لا محيص عنه، وضرورة لا مناص منها لكل من سلك سبيل العلم بأحكام الشرع، وابتغى إرادة الخيرية في التحلّي بلباس الفقه، وكما يقول الجويني: (فلن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريّاناً من علوم اللغة).(٣)

ويقول الطوفي: (ومن لا يعرف اللغة لا يمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنة).(٤)

وسبيل الانحراف عند كثير من أهل الضلال مرجعه بُعْدُهم عن العربية، وما أحسن ما قال الأزهريُّ(٥) في ضرورة تعلّم العربية: (فعلينا أن نجتهد في تعلّم ما يتوصّل بتعلّمه إلى معرفة ضروب خطاب الكتاب، ثم السنن المبيّنة لجمل التنزيل، الموضحة للتأويل؛ لتنتفي عنّا الشبهة الداخلة على كثير من رؤساء أهل الزيغ والإلحاد، ثم على رءوس ذوي الأهواء والبدع، الذين تأوّلوا بآرائهم المدخولة فأخطئوا، وتكلّموا في كتاب الله جلّ

---

(١) «الموافقات» ٢/ ١٠٢، وانظر: ٢/ ١٠٣، ٥/ ٢١٣،٥/ ١٢٤، الاعتصام ٢/ ٥٠، «الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية» للإسنوي: ١٨٥، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٨/ ٣٨٧٦، «التمهيد» للإسنوي: ٤٤.

(٢) «الرسالة»: ٣٤.

(٣) «البرهان»: ١/ ١٣٠.

(٤) «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ١/ ٤٦٨.

(٥) هو أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الشافعي، الإمام اللغوي المشهور، كان فقيها صالحاً، وغلب عليه علم اللغة، وصنف فيه كتابه «التهذيب» الذي جمع فيه فأوعى، توفي (٣٧٠هـ). انظر: «وفيات الأعيان»: ٤/ ٣٣٤.

وعزّ بلكنتهم العجمية دون معرفة ثاقبة، فضَلّوا وأَضلّوا، ونعوذ بالله من الخذلان). (١)

ولهذا وقع الاتفاق على شرط العلم بالعربية لمن رام مدرك الاجتهاد، وابتغى تحصيله، وعدّ أهل العلم ذلك جارياً على سبيل الوجوب، من قاعدة ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب، يقول الرازي: (شرعنا عربي، فلا يمكن التوسّل إليه إلا بفهم كلام العرب، وما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب). (٢)

وساقه الطوفي مساق الإجماع فقال: (فهم مضمون الكتاب متوقّف على معرفة اللغة التي أنزل الكتاب بها، ومأخذ ذلك من فنّ العربية بالإجماع). (٣)

وقد قنّنت قواعد شتى وانتظمت علوم كثيرة في سلك معرفة لسان العرب، منها النحو والتصريف والمعاجم وعلوم البلاغة وغيرها، ولا بدّ أن يكون للمجتهد من هذه العلوم نصيبه، وعدّ الأصوليون علم العربية شرطاً في الاجتهاد.

وقد صرّح بعضهم بعدم اشتراط أن يبلغ المجتهد في اللغة درجة الخليل وسيبويه، وحدّ بعضهم اللازم تحصيله بالقدر الذي يتمكّن المجتهد به من معرفة الكتاب والسنة. (٤)

أما الشاطبي فقد قال: (فلا بدّ من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها؛ كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومن سواهم). (٥)

وقد عدّ بعض الباحثين ذلك خلافاً بين الشاطبي والأصوليين في تفصيل شرط معرفة اللغة للمجتهد. (٦)

---

(١) تهذيب اللغة للأزهري: ١/ ٦.

(٢) «المحصول» ٦/ ٣٥، «اقتضاء الصراط المستقيم» لابن تيمية: ٢٠٧، «قواطع الأدلة» لابن السمعاني: ٢/ ٣٠٤، «إرشاد الفحول» للشوكاني: ١/ ٤٧.

(٣) «الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية» للطوفي: ٢٣٦.

(٤) «التلخيص» للجويني: ٣/ ٤٥٩، «المستصفى» للغزالي: ٣٤٤، «الإحكام» للآمدي: ٤/ ١٧٠، ١٧١، «المحصول» للرازي: ٦/ ٣٥، «الإبهاج» لابن السبكي: ٣/ ٢٥٥، «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري: ٤/ ١٦.

(٥) «الموافقات» ٥/ ٥٣.

(٦) «الاجتهاد في الإسلام»: نادية شريف العمري: ص ٧٨ وما بعدها، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات: عبد الله بن بيّه: ص ٣٩ وما بعدها.

وأرى أن الشاطبي لا يخالف غيره من الأصوليين في ما يلزم معرفته للمجتهد من علوم العربية، وأن غاية قوله بيان المرتبة التي يتمكّن فيها المجتهد من فهم مواقع النصوص، وربط ذلك بالقدرة على فهم العربية، ولذا قال: (فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسّطاً فهو متوسّط في فهم الشريعة).(١)

فمقصده في بلوغ المجتهد مبلغ أئمة اللغة إنما في القدرة على فهمها، وليس في المبالغة في تحصيل معارفها، ومثال ذلك كما قاله الشاطبي نفسه: أن كل عربي كان ذا مقدرة على فهم لغته، مع تفاوت العرب في معرفتهم بنصوصها ومفرداتها ونحو ذلك.(٢)

فالشاطبي يريد توضيح ضرورة أن يبلغ المجتهد في اللغة ما يمكنه من الفهم والإدراك، بحيث أن لا يصبح في فهم نصوصها مقلدّاً، وهذا يلتقي مع القدر الذي صرّح به الأصوليون، وهو عندهم: القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال؛ إلى حدّ يميّز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامّه وخاصّه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيّده، ونصّه وفحواه، ولحنه ومفهومه، ونحو ذلك مما يتوقّف عليه استثمار الحكم من دليله، بحيث يستولي به على مواقع الخطاب، ودرك حقائق المقاصد منه.(٣)

ولا ريب أن هذا لا يتحقّق إلا بدرجة الاجتهاد في فهم العربية دون التقليد فيها، وهذا مقصود الشاطبي.

وقد صرّح الإمام الشافعي رحمه الله أن من لم يبلغ درجة العلم بلسان العرب فليس له درجة الاجتهاد، فقال: (لو كان حافظاً مقصراً العقل، أو مقصراً عن علم لسان العرب، لم يكن له أن يقيس من قِبَل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس(٤)).(٥)

---

(١) «الموافقات»: ٥/ ٥٣.

(٢) «الموافقات»: ٥/ ٥٣.

(٣) «المستصفى» للغزالي: ٣٤٤، «الإحكام» للآمدي: ٤/ ١٧١، «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري: ٤/ ٢٣، ٢٢.

(٤) مقصود الإمام بالقياس الاجتهاد.

(٥) «الرسالة»: ٥٠٩.

وبهذا المعنى قال الشاطبي عن العربية: (علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه).[١]

ولذا لم يَرَ الشاطبيُّ نفسه تعارضاً بين قوله وقول من صرّح بعدم شرط بلوغ درجة أئمة اللغة، فقال: (ولا يقال: إن الأصوليين قد نفوا هذه المبالغة في فهم العربية؛ فقالوا: ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيبويه وأبي عبيدة والأصمعي، الباحثين عن دقائق الإعراب ومشكلات اللغة، وإنما يكفيه أن يحصّل منها ما تتيسّر به معرفة ما يتعلّق بالأحكام بالكتاب والسنة؛ لأنّا نقول: هذا غير ما تقدّم تقريره).[٢]

ثم يقول بعدها: (فالذي نفى اللزوم فيه ليس هو المقصود في الاشتراط، وإنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي العربي في ذلك)[٣] إلى أن قال: (وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية، فيبني في العربية على التقليد المحض، فيأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه).[٤]

وبذلك يتبيّن أن مراد الشاطبي أن يخرج المجتهد عن درجة التقليد في فهم العربية، وهذا لا يجب أن يكون محلّ خلاف.

غير أن الكلام في اشتراط علم اللغة لتحصيل الاجتهاد ليس هو المراد بتحصيل قواعد لغوية في المنهج الأصولي، فما يشمله علم الأصول من مادة في اللغة وقواعد في لسان العرب نوع آخر غير أنواع علوم اللغة المشترطة في الاجتهاد.

ولهذا فالعلماء متفقون على أن من شروط المجتهد علم أصول الفقه الذي هو ركن عملية الاجتهاد، وعموده الأساس الذي يقوم به، فذكر العلمين: الأصول واللغة في

---

(١) «الموافقات»: ٥/ ٥٢.

(٢) «الموافقات»: ٥/ ٥٣.

(٣) «الموافقات»: ٥/ ٥٥.

(٤) «الموافقات»: ٥/ ٥٦.

علوم المجتهد؛ يدل بوضوح على أن ما يشتمله علم الأصول من مباحث لغوية غير ما يحصّله المجتهد من علوم العربية.

ذلك أن علم الأصول وضع قواعد للاستنباط مستخرجة من لسان العرب؛ لأنه لغة نصوص الوحي، والله تعالى لم يجعل طريقة القرآن والسنة بالتنصيص على جميع الأحكام بالمباشرة، وإنما جاءت النصوص متضمّنة للأحكام، وكانت حكمة الله تعالى في اصطفاء العربية لاتساع هذه اللغة ووفائها، أن تكون نصوصها على اقتدار في حمل المعاني والأحكام والمقاصد بغنى واسع وعمق كبير.

وقد قال الإمام الشافعي: (لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها).[١]

وإذا كانت تلك قدرة العربية في بيان أهلها، فإن النص القرآني حين يلفى على أعلى مستوى الإعجاز البياني؛ ترسخ القناعة بما تتّسع به بحور نصوص الوحي من المعاني والأحكام.

وكان وضع قواعد استنباط المعاني والأحكام من النصوص بمقتضى ما تجري به لغة العرب هو الجانب الأهمّ في علم الأصول، وقد استلزم ذلك استقراء خاصّاً للغة العرب، ومدارسة لمسالكها يختلف عن مسالك علماء اللغة، واستهلك ذلك جهوداً عظيمة من علماء الأصول، يكفي إشارة لأحدهم، وهو إمام الأصوليين، الإمام الشافعي.

فقد روى الخطيب البغدادي عن ابنِ بنت الشافعي[٢]، قال: سمعت أبي يقول: أقام الشافعي علم العربية وأيام الناس عشرين سنة، فقلنا له في هذا، فقال: (ما أردت بهذا إلا الاستعانة للفقه).[٣]

---

(١) «الرسالة»: ٤٧.

(٢) هو أبو محمد ويقال أبو عبد الرحمن، أحمد بن محمد بن عبد الله، أمّه زينب بنت الإمام الشافعي، كان أبوه من فقهاء أصحاب الشافعي، وله مناظرات مع المزني، وتزوّج بابنة الشافعي زينب، فأولدها أحمد، وتفقه بأبيه وروى الكثير عنه عن الشافعي، وكان واسع العلم جليلاً فاضلاً، لم يكن في آل شافع بعد الإمام أجلّ منه، مات سنة (٢٩٥هـ). «طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبة: ١/ ٧٦.

(٣) «الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي: ٢/ ٤١.

فالأصوليون لهم مسلك متميّز في مباحث قواعدهم اللغوية؛ حصّلوها باستقراء خاصّ منهم، يقول ابن أمير الحاج عن قواعد الأصوليين اللغوية في شرحه تحرير ابن الهمام: (أحكام) كلية لغوية (استنبطوها) أي: استخرجها أهل هذا العلم من اللغة العربية؛ باستقرائهم إياها إفراداً وتركيباً (لأقسام من العربية) كالعام والخاص والمشترك والمترادف والحقيقة والمجاز والظاهر والنص إلى غير ذلك(١) (جعلوها) أي: علماء هذا العلم الأحكام المستنبطة المذكورة (مادة له) أي: جزءاً لهذا العلم، وإن كانت هذه الأحكام في نفس الأمر (ليست مدونة قبله) أي: تدوين هذا العلم.(٢)

واختلاف مسالك النهج الأصولي في العربية عن مسالك علوم العربية مقرّر لدى العلماء، حيث إن موضوع علوم اللغة متّجه إلى الألفاظ، وما يعرض لها من أعراض؛ سواء في حال الإفراد أو التركيب؛ باعتبار وضعها وصحة عربيتها صياغة واستعمالاً، وذلك احتراز من الخطأ في تأدية أصل الكلام بتنزيل الألفاظ منازلها من التراكيب.(٣)

أما الأصوليون فقصدهم البحث في أحوال نصوص اللغة، وليس أوضاعها المقرّرة، فيبحثون في ظواهر وهيئات تعطي للألفاظ دلالات مختلفة من المعاني، وما يلحقها من عوارض العموم والخصوص والإطلاق والتقييد ومراتب الدلالة ونحوها.(٤)

والفرق بين المسلكين يظهره كلمة جامعة للشاطبي، وإن لم يَسُقها في ذلك التوجيه، فقد قال يبين متّجه الأصوليين: (مقصود الخطاب ليس هو التفقّه في العبارة، بل التفقّه في المعبّر عنه، وما المراد به).(٥)

فعلوم اللغة تتوجّه للتفقّه في العبارة، وعلم الأصول للتفقّه في المراد بها.

وقد صرّح كثير من العلماء بما تمّيز به الأصوليون من مسلك في منهج مباحث اللغة، وقد جمعت بعض نصوصهم في ذلك لأهمية التوضيح:

---

(١) هذه الجملة في هذا المكان من شرح التيسير: ١/ ٤٧،٤٦.
(٢) التحرير بشرح «التقرير والتحبير»: ١/ ٦٥،٦٦.
(٣) «الإحكام» للآمدي: ٤/ ٨٦، «البحر المحيط»: ١/ ٣٩٢، ٢/ ٧٥.
(٤) «الإحكام» للآمدي: ١/ ٢٤، «الإبهاج» لابن السبكي: ٣/ ٢٥٥، «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٣/ ٥٨١.
(٥) «الموافقات»: ٤/ ٢٦٢.

يقول الجويني عن الأصوليين: (واعتنوا في فنّهم بما أغفله أئمة العربية، واشتدّ اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان، وظهور مقصد الشرع، وهذا كالكلام على الأوامر والنواهي والعموم والخصوص وقضايا الاستثناء، وما يتصل بهذه الأبواب، ولا يذكرون ما ينصّه أهل اللسان إلا على قدر الحاجة الماسّة التي لا عدول عنها).(١)

ويقول أيضاً: (المعاني يتعلّق معظمها بفهم النظم والسياق، ومراجعة كتب اللغة تدل على ترجمة الألفاظ، فأما ما يدلّ عليه النظم والسياق فلا).(٢)

ويقول الغزالي: (ولا بدّ من علم اللغة، فإن مآخذ الشرع ألفاظ عربية، وينبغي أن يستقلّ بفهم كلام العرب، ولا يكفيه الرجوع إلى الكتب، فإنها لا تدل إلا على معاني الألفاظ، فأما المعاني المفهومة من سياقها وترتيبها، لا تفهم إلا أن يستقلّ بها).(٣)

ويقول تقي الدين السبكي: (فإن الأصوليين دقّقوا في فهم أشياء من كلام العرب، لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متّسع جدّاً، والنظر فيه متشعّب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ، ومعانيها الظاهرة، دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصول، واستقراء زائد على استقراء اللغوي من الدقائق التي تعرّض لها الأصوليون، وأخذوها باستقراء خاصّ من كلام العرب، وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة علوم اللغة).(٤)

ويقول ابن القيّم: (موضوعات الألفاظ لا تنال بالاستنباط، وإنما تنال به العلل والمعاني، والأشباه والنظائر، ومقاصد المتكلّم).(٥)

وقال التفتازاني: (والمراد بالأبحاث المتعلّقة بإفادة المعاني ما له مزيد تعلّق بإفادة الأحكام، ولم يبين في علم العربية مستوفى، كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو

(١) «البرهان»: ١/ ١٣٠.
(٢) «البرهان»: ٢/ ٨٧٠.
(٣) «المنخول»: ٥٧٢.
(٤) «الإبهاج»: ١/ ٧ بتصرف، «البحر المحيط»: ١/ ٩.
(٥) «إعلام الموقعين»: ١/ ٢٢٥.

ذلك، لا كالإعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية).[١]

ويقول الطاهر ابن عاشور: (علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة، هي من طرق استعمال كلام العرب، وفهم موارد اللغة، أهمل التنبيه عليها علماء العربية، مثل مسائل الفحوى ومفهوم المخالفة).[٢]

وفي نظري أنه يمكن إرجاع اختلاف مسلك الأصوليين اللغوي عن مسالك اللغويين إلى جمع من الأسباب:

* فمنها أن سبيل عمل الأصوليين اللغوي متّجهه الإفادة، وأما منهج اللغويين فمتّجهه الإصابة، فعلوم اللغة تقوم على قواعد تحقيق الإصابة في الاستعمال؛ بحيث تدفع الخطأ عن وضع الكلمة وبناء الجملة.

أما عمل الأصوليين فيبحثون في القواعد التي يستخرج بها تحصيل إفادة العبارات للمعاني، وطرق استخراج الأحكام من النصوص.

وحين اتّجه الدرس اللغوي البلاغي في سبيل الإفادة، عمد إلى مستوى اللغة الأدبية، وما تحمله من أساليب بلاغية، تعتمد على أدوات الخيال من مظاهر التشبيه والاستعارة ورسم الصور الفنية في تعبيرات الشعراء ونحوها، وهذا يختلف عن نهج تعامل لغة التشريع وطريقة الاستنباط.

وهذا الفرق قريب مما يسمّيه الباحثون في علوم البلاغة اليوم بالأسلوب الأدبي، والأسلوب العلمي، فاللغة الأصولية لغة علمية في منحى معرفة دلالات النصوص واستخراج أحكام التشريع.

* ومنها أن ما تغيّاه علم الأصول؛ وهو استنباط الأحكام من النصوص؛ قد استلزم مسلكاً خاصّاً؛ جعل بحث الأصوليين متّجهاً صوب منهج تكون فيه القواعد اللغوية مرهونة بوضع سبل لاستخراج الأحكام؛ بالنظر في مقاصد التشريع.

---

(١) «التلويح على التوضيح»: ١/ ٥٢.

(٢) التحرير والتنوير: ١/ ٢٦.

وهذا المسلك لم يعهده اللغويون قبل العمل الأصولي؛ لأن لغة العرب دون القرآن والسنة لم تعامل كلغة تشريع، فلا يعرف للعرب نصوص تشريعية حتى تنال حظّاً في الدرس اللغوي يتهيأ به وضع قواعد استنباطية.

* ومنها تمحور الدرس الأصولي اللغوي حول نصوص القرآن والسنة، بحيث كان التفات الأصوليين لنصوص العرب اللغوية التفاتاً فرعيًّا.

أما الجهد الأصولي فعمدته على دراسة نصوص الوحي، وكان التعمّق في ذلك هو البيئة التي من خلال معايشتها بنيت أصول الاستنباط، وعرف بممارستها طرق الفهم، فكانت نصوص القرآن والسنة وآثار السلف في فهم معانيها، ومسالك فقه أحكامها هي المَعِيْن الواسع لاستخراج قواعد الاستنباط، ووضع ضوابط الفهم، بحيث كانت قواعد المنهج الأصولي ترسم مسالك توجيه فهم الألفاظ، من خلال محدّدات العرف الشرعي في توظيف اللغة، وما يحكمه من قواعد الشرع وضوابط هو مقاصده.

وقد أتاح الجهد الأصولي - في توخّي معرفة طرق الاستنباط من مَعِيْن نصوص الوحي، وسبيل السلف في الفهم - الوصول إلى نهج استنباطي هو أشبه بما يمكن عدّه: إعجازاً تشريعيًّا في وضع مناهج الاستنباط.

وبهذا يتبيّن أن ما قاله الأصوليون في مقدّمة المصنّفات الأصولية من استمداد علم الأصول من اللغة ليس مفاده: أن الأصوليين نقلوا في بعض مباحث العلم عن علماء اللغة، وإنما لهم مباحث مأخوذة من لغة العرب، وتعدّ هذه مباحث أصولية خالصة، تختلف في مسلكها عن جهود اللغويين، وقد تلتقي في بعض جزئياتها معهم، ولكنها تعالج بمنحى أصوليّ في نهج مباين، ومسلك مخصوص.

الفرع الثاني: أهمية دراسة المباحث اللغوية:

تمثّل القواعد الأصولية اللغوية لبّ علم الأصول، وركيزة الاستنباط، وقد جعل الغزالي مباحث أصول الفقه على أقطاب أربعة: الأحكام، والأدلة، وطرق استثمار الأحكام من الأدلة، وهي القواعد الأصولية اللغوية، والمجتهد، وقال عن الثالث:

(وهو كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول. . . .، وهذا القطب هو عمدة علم الأصول). [(١)]

وقد نصّ العلماء على أن هذه القواعد هي غالب مباحث هذا العلم، وجلّ عناية الأصوليين، يقول القرافي: (أصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم، ونحو ذلك). [(٢)]

ويقول الزركشي: (معظم نظر الأصولي في دلالات الصيغ،كالحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، وأحكام الأمر والنهي، ودليل الخطاب ومفهومه). [(٣)]

بل وللإمام الشاطبي لفتة في تصوير أهمية هذه المباحث، حيث اعتبرها وحدها في علم الأصول التي يلزم تحصيلها عن اجتهاد، وما سواها فيمكن الرضى فيه بالتقليد، فيقول: (وغالب ما صنّف في أصول الفقه من الفنون إنما هو المطالب العربية التي تكفّل المجتهد فيها بالجواب عنها، وما سواها من المقدّمات؛ فقد يكفي فيه التقليد، كالكلام في الأحكام تصوّراً وتصديقاً؛ كأحكام النسخ، وأحكام الحديث، وما أشبه ذلك). [(٤)]

ولعلّ في هذه الجملة تفسيراً لما جاء قبلاً؛ باشتراطه بلوغ المجتهد درجة الاجتهاد في اللغة.

المطلب الثاني: توجيه دلالة عبارة النص وإشارته في منهج الاستنباط:

من مسائل الدراسة دلالة عبارة النص ودلالة إشارته، ويأتي الكلام عن القيمة الأصولية في توجيه الدلالتين في منهج الاستنباط:

---

(١) «المستصفى»: ١٨٠.

(٢) «الفروق»: ١/ ٢.

(٣) «البحر المحيط»: ١/ ٣٩١.

(٤) «الموافقات»: ٥/ ٥٧.

الفرع الأول طريقة استعمال عبارة النص:

من المسائل المفيدة في مسلك الاستنباط في دلالة عبارة النص التي تعين في توظيفها؛ ما تناوله البيضاوي من كيفية استعمال منطوق الخطاب، وقد جاء كلامه في سياق تقسيم الكلام إلى منطوق ومفهوم، ويأتي ذكر كلام البيضاوي ثم التعقيب عليه.

أولاً: كلام البيضاوي في كيفية استعمال منطوق الخطاب:

قال البيضاوي وهو يبيّن كيفية استعمال منطوق الخطاب: (الخطاب إما أن يدل على الحكم بمنطوقه، فيحمل على الشرعي، ثم العرفي، ثم اللغوي، ثم المجاز).

وهو تابع في ذلك للرازي وسراج الدين الأرموي.[(١)]

فكلام البيضاوي يعني أن منطوق الخطاب قد يكون له في الاستعمال أكثر من معنًى، وهو المعنى الشرعي، والمعنى العرفي، والمعنى اللغوي، وهذا ما سمّاه الأصوليون بالحقيقة الشرعية، والعرفية، واللغوية.

ويراد بالحقيقة الشرعية، ويسمّيها بعضهم بالاسم الشرعي: ما كان معناه مستفاداً من جهة الشرع، على غير وضعه في اللغة، كألفاظ الصلاة والصوم والزكاة والحجّ والاعتكاف ونحوها.[(٢)]

فالأسماء التي علّق الله بها الأحكام في الكتاب والسنة: منها ما يعرف حدّه ومسمّاه بالشرع، فقد بيّنه الله ورسوله، كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحجّ، ومنها ما يعرف حدّه باللغة، كالليل والنهار والبرّ والبحر، ومنها ما يرجع حدّه إلى عادة الناس وعرفهم، فيتنوّع بحسب عادتهم، كاسم البيع والنكاح والقبض والدرهم والدينار، ونحو ذلك من الأسماء التي لم يحدّها الشارع بحدّ، وليس لها حدّ واحد يشترك فيه جميع أهل اللغة، بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات الناس.[(٣)]

---

(١) «منهاج الوصول بشرح نهاية السول»: ١٤٧، «المحصول» للرازي: ١/ ٥٧٦، ٥٧٧، «التحصيل من المحصول» لسراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي: ١/ ٢٥٦.

(٢) «المعتمد»: ١/ ١٨، «المحصول» للرازي: ١/ ٤١٤، «رفع الحاجب» لابن السبكي: ١/ ٣٩١، «البحر المحيط»: ١/ ٥١٧، «العدة»: ١/ ١٨٩ «التمهيد» ٢/ ٢٥٢.

(٣) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية: ١٩/ ٢٣٥.

ومعنى كلام البيضاوي كما ذكره شارحوه أن منطوق اللفظ يحمل على معناه الشرعي، فإن لم يوجد، أو تعذّر، حمل على المعنى العرفي، فإن لم يوجد أو تعذّر، حمل على المعنى اللغوي، فإن تعذّر، حمل على المجاز.[١]

ثانياً: تعقيب على كلام البيضاوي:

ما ذكره البيضاوي هو ما اعتمده أكثر الأصوليين من تقديم الحقيقة الشرعية على اللغوية، ومعتمدهم في ذلك أن النبيّ ﷺ مبعوث لبيان الشرعيات، وهي الأحكام التي لا تعرف إلا من جهته، لا لتعريف ما هو معروف لأهل اللغة، فيكون حمل اللفظ عليه موافقة مقصود البعثة.

وأيضاً: في حمله على اللغوي فائدة التأكيد، وفي حمله على الشرعي فائدة التأسيس، وفائدة التأكيد تَبَع، وفائدة التأسيس أصل، فتكون الأَولى، وأيضاً لأن الشرع طارئ على اللغة، فيكون الحمل عليه أولى، لأنه كالناسخ المتأخرّ.[٢]

ولكن البيضاوي لم يشر إلى الخلاف في المسألة، والمسألة فيها ثلاثة أقوال:

فقد نقل الغزالي تحت ما عنونه بمسألة: دوران الاسم بين المعنى اللغوي والشرعي عن القاضي الباقلاني القول بأنه مجمل[٣]، ونقل الزركشي عن «التقريب» القول بالتوقّف.[٤]

والقول الثالث في المسألة: هو التفريق بين حالة الإثبات وحالة النهي، فيحمل اللفظ على الشرعي في الأولى دون الثانية، وهو قول الغزالي، واختاره الآمدي، ولكن الغزالي قال: إنه في حالة النفي مجمل، والآمدي قال بحمله على اللغوي.

---

(١) «الإبهاج» لابن السبكي: ١/ ٣٦٤، «نهاية السول» للإسنوي: ١٤٨، معراج المنهاج لمحمد بن يوسف الجزري ٢/ ٢٧٦، تيسير الوصول إلى منهاج الوصول من المنقول والمعقول لكمال الدين محمد بن محمد المعروف بابن إمام الكمالية: ٣/ ٩١.

(٢) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٢٦، «رفع الحاجب» لابن السبكي: ٣/ ٤٠٣، ٤٠٥، «البحر المحيط»: ٣/ ٦١، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٧٨٦، «شرح الكوكب المنير»: ٣/ ٤٣٤.

(٣) «المستصفى»: ١٨٩.

(٤) «البحر المحيط»: ١/ ٥٢٧.

ومعتمدهما في منع حمل اللفظ على المعنى الشرعي هو أن النهي يستلزم صحة المنهي عنه، فإنه إذا ورد النهي، وحمل على الشرعي، يلزم تصوره؛ لاستحالة النهي عمّا لا يتصوّر وقوعه؛ إذ لولا إمكانه لما قيل للمخاطب: لا تفعله، فلا يقال للأعمى: لا تبصر، فيكون النهي مانعاً من حمل اللفظ على المعنى الشرعي؛ لوجود التنافي بين الصحة والنهي.[١]

وأجيب بأن النهي لا يقتضي الصحة، والغزالي والآمدي لا يقولان به، ومعنى الشرعي ليس محصوراً في الصحيح، بل ما يسمّيه الشارع بذلك الاسم من الهيئات المخصوصة، ولذلك يقال: هذه صلاة صحيحة وفاسدة؛ بدليل حمل نحو قول النبي ﷺ: «فإذا أقبلت الحيضة، فدعي الصلاة»[٢]، على المعنى الشرعي، وليست صلاة صحيحة، وذلك باتفاق.[٣]

ويجدر التنبيه أن الأصوليين ذكروا في مسائل الإجمال بأن الآيات التي جاءت بالأسماء الشرعية في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [النور: ٥٦] فيها خلاف في كونها مجملة، فبعض الأصوليين على كونها مجملة، وذهب أكثرهم إلى أنها عامة، وحكاه أبو منصور كما نقله الزركشي عن أكثر الشافعية، وبه قال الحنفية.[٤]

ولكن القول بالإجمال ليس على خلاف تقديم الحقيقة الشرعية على اللغوية، فلا يلتقي مع مراد الغزالي بأن اللفظ المتردّد بين الشرعي واللغوي في النهي مجمل؛ لأن مراده التوقّف عن حمل اللفظ على الشرعي أو اللغوي؛ حتى تأتي بذلك قرينة، بينما من يقول باعتبار هذه الآيات مجملة؛ فمعتمده حملها على الحقيقة الشرعية، ولكنها في هذه الآيات تحتاج إلى بيان جاءت به سنة النبيّ ﷺ.

---

(١) «المستصفى»: ١٩٠، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٢٧، «رفع الحاجب» لابن السبكي: ٣/ ٤٠٩، التحبير للمرداوي: ٦/ ٢٧٩١، «التمهيد» للإسنوي: ٢٢٩ «فواتح الرحموت»: ٢/ ٤٨.

(٢) أخرجه البخاري (١/ ٧١) رقم (٣٢٠)كتاب الحيض باب إقبال المحيض وإدباره، ومسلم (١/ ٢٦٢) رقم (٣٣٣) كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، من حديث عائشة ﵂.

(٣) «رفع الحاجب» لابن السبكي: ٣/ ٤٠٩، «البحر المحيط»: ٣/ ٦١، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٧٩١.

(٤) «البحر المحيط»: ٣/ ٦١، «العدة» لأبي يعلى: ١/ ١٤٤، «المسودة»: ١٥٩، «فواتح الرحموت»: ٢/ ٤١.

قال أبو إسحاق الشيرازي: (هي مجملة؛ لأن المراد بها معانٍ لا يدل اللفظ عليها في اللغة، وإنما تعرف من جهة الشرع، فافتقر إلى البيان).(١)

وقال ابن السمعاني في ترجيح القول بكونها مجملة: (وهذا هو الأصحّ، لأنّا بيّنّا أن هذه الأسماء منقولة من اللغة إلى الشريعة).(٢)

فبينا أن الإجمال معتمده أنها منقولة إلى معانٍ شرعية، ومن خالف في كونها مجملة فبناء على نفيه للحقيقة الشرعية، وقد عنون الزركشي هذه المسألة بقوله: (مسألة الذي له مسمّى شرعي، هل هو مجمل؟).(٣)

ومع هذا التفريق بين المسألتين، فقد دخل شيء من اللبس على بعض الأصوليين، فظنّوا القول بأن الألفاظ في هذه الآيات مجملة يقابل القول بحملها على الحقيقة الشرعية(٤)، وهذا غير صحيح؛ بل كما اتّضح أن الصواب عكسه، فالقول بكونها مجملة إنما بناء على حملها على الحقيقة الشرعية، ومن قال بعدم كونها مجملة، وأنها عامة، فقد بناه على نفي الأسماء الشرعية.

وإذا تقرّر تقديم المعنى الشرعي؛ فهذا أيضاً المعتمد حتى لو لم يكن ذلك إلا بتجوّز، فلو امتنع حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية، وتردّد حمله بين الحقيقة اللغوية وبين المعنى الشرعي مجازاً، فظاهر كلام البيضاوي تقديم الحقيقة اللغوية؛ لأن الترتيب عنده بتقديم الحقيقة الشرعية، ثم الحقيقة العرفية، ثم الحقيقة اللغوية، ثم المجاز.

وفيه نظر، فالمعتمد في هذه الحالة، كالحالة الأولى، وهو تقديم المجاز الشرعي على الحقيقة اللغوية عند الأصوليين.

وقد وقع ذكر هذه المسألة عند الغزالي، وذكرها بقوله: الأحكام المتجدّدة في

---

(١) «اللمع»: ٥١.

(٢) «قواطع الأدلة»: ٢/ ١٤٠.

(٣) «البحر المحيط»: ٣/ ٦١.

(٤) «التمهيد» لأبي الخطاب الكلوذاني: ٢/ ٢٦٢، ٢٦٣، «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ١٠١٤وما بعدها، «البحر المحيط»: ٣/ ٦١، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: ٦/ ٢٧٨٧.

اللفظ [١]، وجاء بها قبل المسألة السابقة، وتبعه في هذا الآمدي، ولكنه ذكرها بقوله: (اللفظ الوارد من جهة الشارع إذا أمكن حمله على حكم شرعي مجدّد، وأمكن حمله على الموضوع اللغوي)[٢]، وذكرها ابن الحاجب بقوله: (ما له محمل لغوي ومحمل في حكم شرعي). [٣]

وقد أوضح ابن السبكي في شرحه للمختصر توضيح المراد بالمسألة، فقال: (هذه المسألة فيما إذا وردت لفظة لها مسمّى لغوي ومسمّى شرعي، وتعذّر الشرعي، ولم يمكن الرَّدَ إليه، إلا بضرب من التجوّز). [٤]

وفي ترتيب المسألتين حيث قدم ابن الحاجب مسألة تعارض المجاز الشرعي مع الحقيقة اللغوية على مسألة تقدّم الحقيقة الشرعية على اللغوية؛ تبعاً للغزالي والآمدي، قال ابن السبكي في شرحه مسألة تقديم الحقيقة الشرعية: (واعلم أنه لو جعل السابقة فرعاً عن هذه لكان سديداً). [٥]

وبهذا التوجيه جاء صنيع الزركشي، فبعد نهاية مسألة تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية، قال: (تفريع: إذا تعذّر الحمل على الشرعي، إن قلنا بالأصح أنه يحمل على الشرعي، فلو تعذّر، ولم يمكن الرَّدّ إليه إلا بضرب من التجوّز، فهل يحمل على اللغوي، أو يكون مجملاً، أو يردّ إلى الشرعي؟). [٦]

ومثال المسألة: حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبيَّ ﷺ قال: «الطواف بالبيت صلاة»[٧]، فيتعذّر حمل لفظ الصلاة في الحديث على الحقيقة الشرعية، ويبقى تردّد

---

(١) «المستصفى»: ١٨٩.
(٢) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٢٥.
(٣) مختصر المنتهى بشرح «رفع الحاجب»: ٣/ ٤٠٣.
(٤) «رفع الحاجب» لابن السبكي: ٣/ ٤٠٦.
(٥) «رفع الحاجب» لابن السبكي: ٣/ ٤١٠.
(٦) «البحر المحيط»: ٣/ ٦١، ٦٢.
(٧) أخرجه الترمذي (٣/ ٢٨٤) رقم (٩٦٠)، أبواب الحج عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الكلام في الطواف بلفظ: (الطواف حول البيت مثل الصلاة)، والنسائي (٥/ ٢٢٢) رقم (٢٩٢٢)، كتاب مناسك الحج =

حمله بين المعنى اللغوي، وهو الدعاء، وبين المجاز الشرعي، ويكون المعنى الطواف بالبيت كالصلاة.

والاحتمالات في المسألة كما ذكرها ابن السبكي والمحلّي والزركشي ثلاثة: الحمل على الشرعي، والحمل على اللغوي، والإجمال، ولكنهم لم ينسبوا القول بالحمل على اللغوي لأحد، وقال ابن السبكي في شرحه للمختصر: (ولم يَحْكِ المصنّف فيه القول بالحمل على اللغوي).[(١)]

وأما القول بالإجمال، فبه قال الغزالي[(٢)]، ولم يُتَّبع عليه، ولذا قال ابن السبكي: (خلافاً للغزالي حيث ادّعى الإجمال فيه).[(٣)]

وحجّة الغزالي في قوله بالإجمال أن حمله على كلا المعنيين محتمل، فيكون تعيين أحدهما دون قرينة ترجيح بلا مرجح، وهذا تحكّم.[(٤)]

والجواب بما سبق أن مقصود الشارع بيان الشرعيات دون اللغويات، وأن الشرع طارئ على اللغة، فيكون كالناسخ المتأخّر، فالحمل عليه لا يكون تحكّماً.

وإذا كان تقديم المعنى الشرعي على غيره ما قرّره الأصوليون في كلامهم عن الأسماء الشرعية؛ فإن صنيع البيضاوي يضفي على هذه القاعدة مدًى أعمق، فلا يقتصر مناط هذه القاعدة في التعامل مع الأسماء الشرعية، وإنما جاء كلام البيضاوي ليجعله في منطوق الخطاب الشرعي.

وهذه المسألة ذات أهمية كبيرة في تعامل الفقيه مع النصوص، فعند توجّهه في معرفة معاني الألفاظ لا بدَّ من سبيل تعيين هذه المعاني، خاصة وأن استعمال ألفاظ

= إباحة الكلام في الطواف، وابن حبان (٩/ ١٤٣) رقم (٣٨٣٦)، والحاكم (١/ ٦٣٠)، من حديث ابن عباس، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي وابن حجر. انظر «التلخيص الحبير» (١/ ٣٦٠).

(١) «رفع الحاجب»: ٣/ ٤٠٦، «البحر المحيط»: ٣/ ٦١، ٦٢، شرح المحلي على جمع الجوامع: ٢/ ٧٩.

(٢) «المستصفى»: ١٨٩.

(٣) «رفع الحاجب»: ٣/ ٤٠٥.

(٤) «المستصفى»: ١٨٩، «البحر المحيط»: ٣/ ٦٢.

النصوص الشرعية تتميّز بتوجّه مسارها في بيان أحكام شرعية؛ لم تعتد العرب من قَبْل على مخاطبتهم بها، فالخطاب الشرعي جاء بلغة العرب؛ ولكن بمعانٍ وأحكام وفق مقتضيات ومقاصد شرعية جديدة؛ فلا ريب أن تتحمّل ألفاظ النصوص معاني تتعلّق بأحكام تخصّ الشريعة، لا عهد للعرب بها في لغتهم، وهذا ما يؤصّله المنهج الأصولي في كيفية فقه النصوص.

وقد أكّد ابن تيمية على هذه القاعدة، وأنه يلزم العالم عدم الوقوف في فهم الخطاب الشرعي على الجانب اللغوي، دون البحث في دلالات شرعية، هي مراد الشرع في خطابه؛ لأن المعاني الشرعية بيانها من وظائف الشرع، وقد بيّنها بياناً شافياً كافياً.

ويكون معرفة ذلك بتتبّع معهود خطاب الشرع، والنظر في نظائر استعماله لما يراد معرفته من ألفاظه، وما اعتاد أن يعبّر بهذه الألفاظ من معانٍ، وما أراده بها في المواضع المتعدّدة، وكلّما كثرت عناية العالم بألفاظ الشرع، والوقوف مع مراده بها؛ عرف عادته في خطابه، وتبيّن له من مراده ما لا يتبيّن لغيره، وعدم رعاية المعنى الشرعي، والركون إلى اللغة أو العرف المستحدث؛ سبب كثير من الانحراف في فهم نصوص الشرع، وقد حذّر منه الإمام أحمد.[1]

ومن الفروع الفقهية في جريان أثر هذا التقعيد، حكم من أكل ناسياً وهو صائم، وفي الصحيح عن أبي هريرة أن النبيَّ ﷺ قال: «من أكل ناسياً، وهو صائم، فليتمّ صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه».[2]

وقد ذهب ربيعة ومالك إلى بطلان صوم من أكل أو شرب ناسياً، وعمدة هذا القول أن الصوم قد فات ركنه، والأصل انتقاض الشيء عند فوات الركن بلا فرق بين العمد والسهو.

والجمهور على أن نسيان الصائم بالأكل والشرب لا يبطل صومه، وهو قول أبي حنيفة والشافعي وأحمد.

---

(١) انظر «مجموع الفتاوى» لابن تيمية: ٧/ ١١٥، ١٢/ ١١٣، ٣٣/ ١٨١.

(٢) أخرجه البخاري (٨/ ١٣٦) رقم (٦٦٦٩) كتاب الأيمان والنذور، باب إذا حنث ناسياً في الأيمان، ومسلم (٢/ ٨٠٩) رقم (١١٥٥) في الصيام، باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر.

ومعتمدهم قوله ﷺ: (فليتمّ صومه)، ففيه أمر بالإتمام، وقد أطلق على ما سيتمّه اسم الصوم، ومتى كان صوماً وقع مجزئاً، ويلزم من ذلك عدم وجوب القضاء.

وأجيب للمخالف بحمل لفظ الصوم على صورته دون حقيقته، كحالة الحائض إذا طهرت في أثناء اليوم، فإنها تكمل بقيّة اليوم على صورة الصوم، دون أن يكون صوماً حقيقة، والرَّدّ على ذلك أنه يلزم حمل اللفظ على حقيقة الصوم، ولا يجوز إرادة غير حقيقته، لقاعدة أن الحمل على المفهوم الشرعي حيث أمكن في لفظ الشارع واجب.(١)

ومن تطبيقات القاعدة أيضاً حكم صدقة الفطر، وفيه حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: «فرض رسول الله ﷺزكاة الفطر صاعا من تمر، أو صاعاً من شعير، على كلّ عبد أو حُرّ، صغير أو كبير».(٢)

وجماهير أهل العلم على وجوب صدقة الفطر، وحكى في ذلك ابن المنذر الإجماع، وفي ذلك نظر، فقد خالف بعض المالكية بعدم الوجوب، فحكاه ابن عبد البَرّ عن بعض المتأخّرين من أصحاب مالك، ونقله بعضهم عن أشهب(٣)، وبه قال إبراهيم ابن عُلَيّة(٤)، وأبو بكر بن كيسان الأصمّ(٥) من أهل العراق، وابن اللبان من الشافعية، وبعض أهل الظاهر.

---

(١) «بدائع الصنائع» للكاساني: ٢/ ٩٠، تبيين الحقائق للزيلعي: ١/ ٣٤٣، فتح القدير لابن الهمام: ٢/ ٣٢٧، «المغني» لابن قدامة: ٣/ ٣٦، الأم للإمام الشافعي: ٢/ ٩٧، الذخيرة للقرافي: ٢/ ٥٢١، البحر الرائق لابن نجيم: ٢/ ٢٩١، «شرح عمدة الأحكام» لابن دقيق العيد: ١/ ٢٧١.

(٢) أخرجه البخاري (٢/ ١٣٠) رقم (١٥٠٤) أبواب صدقة الفطر، باب: صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين، ومسلم (٢/ ٦٧٧) رقم (٩٨٤)كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير.

(٣) هو مسكين بن عبد العزيز بن داود القيسي الجعدي، وأشهب لقب،انتهت إليه الرئاسة في مصر بعد ابن القاسم، قال الشافعي عنه: ما رأيت أفقه من أشهب، توفي عام (٢٠٤هـ). انظر: «وفيات الأعيان» ١/ ٢٣٨، «الديباج المذهب» ص١٦٢.

(٤) هو إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم أبو إسحاق الأسدي المعروف بابن عُلَيّة، تلميذ لابن كيسان الأصمّ المعتزلي، له شذوذات كثيرة في العقيدة والأصول، توفي سنة (٢١٨ هـ)، «لسان الميزان» ١ / ١٣٠ .

(٥) هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان، أحد شيوخ المعتزلة، وله كتاب في التفسير، وفي خلق القرآن. توفي سنة (٢٠١هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء» ٩/ ٤٠٢، «لسان الميزان» ٣/ ٤٢٧.

وقد حملوا لفظ (فرض) على معناه اللغوي، وهو: قدَّر، كما تقول: فرض القاضي نفقة اليتيم، أي قدّرها.

والجواب أن حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية في كلام الشارع متعيّن؛ ما لم يقم صارف عنه، والحقيقة الشرعية في الفرض غير مجرّد التقدير، إنما يقع على ما أوجبه الله ورسوله، ولا يجوز للراوي أن يعبّر بالفرض عن السنة، ويترك العبارة التي تختصّ بالسنة مع علمه بالفرق بينهما.(١)

الفرع الثاني: قيمة إشارة النص في منهج الاستنباط:

سبق في مسائل الدراسة الكلام عن تعريف دلالة الإشارة؛ بيد أن الدرس الأصولي في تناول دلالة الإشارة لا ينبغي أن يتوقّف مسلكه عند التعريفات الاصطلاحية، وحدود التمييز بين أقسام الدلالة، وإنما يتوجّه نحو صبغة الفائدة الاستدلالية في فهم النصوص، وإظهار أبواب الوجوه التي بها تستفاد المعاني والأحكام منها.

فيستفاد مما ذكره الأصوليون في تعريفات دلالة الإشارة أن المنهج الاستدلالي في استخراج المعاني من النصوص ذات عمق واتساع، ويحمل وجوهاً في الفقه والفهم، ويستعمل طرقاً في استنباط المعاني، فلا يتوقّف فيه الفقيه عند ما يستفاد من معاني الخطاب الظاهرة، ولا يقنع فقهه فيما يفهم مباشرة من نظم الكلام، وما هو ظاهر فيه من كل وجه من وجوه اللفظ.

بل يتوجّه مع ما قد يحتفي بنوع غموض، وما يحتاج إلى مزيد تأمّل، بحيث يكون الصريح خيطاً له، والمعنى القريب سبيلاً للوصول إلى معانٍ أخرى من لوازم الصريح القريب، بحيث يتشعّب في أعماق النص مستفيداً من كل ما يعينه في بلوغ ذلك من قرائن السياق وغيرها.

وهذه لا يبلغها العالم بمحض العلم باللغة، بل زاده في الحصول عليها الاتكاء على قواعد الشرع، والدوران مع مسالكه، وهذه ميزة خواصّ الفقهاء، وقد قال ابن مسعود

(١) الإجماع لابن المنذر ٤٧، فتح القدير لابن الهمام: ٢/ ٢٨٢، «فتح الباري» لابن حجر: ٣/ ٣٦٨، «شرح عمدة الأحكام» لابن دقيق العيد: ١٧١، «التمهيد» لابن عبد البرّ: ١٤/ ٣٢٣، ٣/ ٥٦٠، ٥٦١.

رضي الله عنه: (إذا أردتم العلم؛ فأثيروا القرآن، فإن فيه علم الأولين والآخرين).(١)

وبهذا المسلك كان استخراج معانٍ وأحكام من النصوص تبين عن عمق فقه أهل العلم، فمنه ما ورد أن علياً رضي الله عنه بلغه أن عثمان بن عفان رضي الله عنه أتي بامرأة قد ولدت في ستة أشهر، فأمر بها أن ترجم، فقال له عليّ بن أبي طالب: ليس ذلك عليها، وقد قال الله تعالى في كتابه: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، وقال: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤]، وقال: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]؛ قال: فالرضاعة أربعة وعشرون شهراً، والحمل ستة أشهر.(٢)

ومن ذلك استدلال الشافعي على تنجيس الماء القليل بنجاسة لا تغيّره، وذلك بدلالة حديث أبي هريرة؛ أن النبي ﷺ قال: «إذا استيقظ أحدكم من نومه، فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً، فإنه لا يدري أين باتت يده».(٣)

فقال: لولا أن قليل النجاسة ينجس لكان توهّمه لا يوجب.(٤)

ومنها استدلال العلماء بقوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] على جواز الإصباح جنباً وصحّة الصيام؛ لأن إباحة المباشرة إلى طلوع الفجر تقتضي ذلك.(٥)

المطلب الثالث: قيمة دلالة مفهوم الموافقة في المنهج الأصولي:

سبق دراسة مفهوم الموافقة من حيث تعريفها وحجيتها واختلاف العلماء في اعتبار دلالتها من حيث كونها قياسية أم لغوية، وتأتي الإشارة إلى بيان قيمة مفهوم الموافقة في المنهج الأصولي.

---

(١) «المعجم الكبير» للطبراني (٩/ ١٤٦)، و«مصنف ابن أبي شيبة» (١٠/ ٤٨٥).

(٢) أخرجه مالك في «الموطأ» (٢/ ٨٢٥)، والبيهقي (٧/ ٤٤٢-٤٤٣).

(٣) أخرجه البخاري (١/ ٤٣) رقم (١٦٢) كتاب الوضوء، باب الاستجمار وتراً، ومسلم (١/ ٢٣٣) رقم (٢٧٨)، كتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده.

(٤) «المستصفى»: ٢٦٣، «الموافقات»: ٢/ ١٥.

(٥) «المعتمد» لأبي الحسين البصري: ٢/ ٣٤٨، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧٣، شرح الإيجي على مختصر المنتهى: ٢٥٤، «الموافقات» للشاطبي: ٢/ ١٥٤.

إن منتهى النظرة الأصولية في فهم دلالات النصوص لا تتوقّف عند ما تحمله الألفاظ من معانٍ وضعية؛ لأن الإسلام قد أتى بشرع شامل لجميع أحوال الخلق، كامل لكل زمان ومكان، ولما كان التشريع جاء في نصوص الكتاب والسنة؛ فإن ألفاظ هذه النصوص تحمل معاني وفيرة وأحكاماً متّسعة.

وسبيل ذلك أن تكون كلمات الوحي جامعة؛ تقع فيها المعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة، فالوحي غاية في إيجاز اللفظ واتّساع المعاني وإشباعها، فينتظم لفظه اليسير الكثير من المعنى، ويتضمّن أنواعا من الأحكام، ولهذا كانت نصوص الوحي تحمل معاني كلية تملك الاقتدار على احتواء فروع كثيرة ومتعدّدة.

وقد صحّ في هذا قول النبي ﷺ «وأوتيت جوامع الكَلِم»[(١)]، قال ابن شهاب: وبلغني أن جوامع الكلم أن الله تعالى جمع له الأمور الكثيرة التي كانت تكتب في الكتب قبله في الأمر الواحد والأمرين أو نحو ذلك.[(٢)]

ولهذا فمسلك الشرع في نصوصه إثبات معانٍ وعلل تقوم عليها تشريعات الأحكام على طول أزمنة الناس وتعدّد أحوالهم؛ بحيث تتعدّى نصوصه إرادة معانٍ آنيّة؛ تحدّها مناسبات فترة زمنية محدودة، أو أحوال قوم مخصوصين.

وما أجمل ما قال الإمام السرخسي: (للنظم صورة معلومة، ومعنى هو المقصود به، فالألفاظ مطلوبة للمعاني، وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب باللفظ؛ بمنزلة الضرب له صورة معلومة، ومعنى هو المطلوب به، وهو الإيلام).[(٣)]

وفي دلالة مفهوم الموافقة تكون هذه المعاني المقصودة من الأحكام من باب التنبيه بما ذكر عليها؛ حيث إن المعنى المقصود بالحكم يدل اللفظ المذكور عليه دلالة ذكر الخاص وإرادة العام، ودلالة تنبيه الأدنى على الأعلى، فهذه المعاني تستفاد من مجرّد ذكر اللفظ، فيعرفها كل من يعرف اللغة.

---

(١) أخرجه البخاري (٩/ ٣٦) رقم (٧٠١٣) كتاب الحيل باب المفاتيح في اليد، ومسلم (١/ ٣٧٢) رقم (٥٢٣) كتاب المساجد ومواضع الصلاة من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وهذا اللفظ لمسلم.

(٢) صحيح البخاري الموضع السابق.

(٣) «أصول السرخسي»: ١/ ٢٤١.

يقول الآمدي: (عرف المقصود من الحكم في محلّ النطق. . .، كما عرفنا من سياق الآية المحرمة للتأفيف؛ أن المقصود إنما هو كفّ الأذى عن الوالدين).(١)

ويبيّن النسفي دلالة مفهوم الموافقة بالتفريق بين المعنى الظاهر للفظ والمعنى المقصود من ورائه، وهو المنوط به الحكم، فيقول: (ولسنا نعني به ظاهر معنى اللغة، ولكنا نعني به ما يؤدّي إليه معنى اللغة، كالضرب، فله معنًى لغوي، وهو استعمال آلة التأديب في محلّ صالح له بالإيقاع عليه، وهو يفضي إلى الإيلام، وهو مستفاد من المعنى اللغوي، وليس بعين المعنى اللغوي، فصار للضرب صورة معلومة، ومعنًى مقصود، وهو الإيلام، فبدونه لا يسمّى ضرباً عرفاً، بل لعباً).(٢)

فبلوغ المعنى المقصود من وراء المعنى المباشر طريقه اللغة، وهذا ما يجلّيه علاء الدين البخاري فيقول: (الأذى يفهم من التأفيف لغة لا رأياً، كمعنى الإيلام من الضرب، يعني إذا قيل: اضرب فلاناً، أو لا تضربه، يفهم منه لغة أن المقصود إيصال الألم بهذا الطريق إليه، أو منعه عنه؛ ولهذا لو حلف: لا يضربه، فضربه بعد الموت لا يحنث، ولو حلف: ليضربه؛ فلم يضربه إلا بعد الموت، لم يبرّ، فكذلك معنى الأذى من التأفيف، ثم تعدّى حكمه، أي: حكم التأفيف، وهو الحرمة إلى الضرب والشتم بذلك المعنى للتيقّن بتعلّق الحرمة به لا بالصورة).(٣)

ولما كان الأذى هو مقصود الحكم بيّن علاء الدين البخاري أن لفظ (أفّ) لو كان في لغة قوم بدون هذا المعنى؛ لم يثبت في حقّهم الحكم؛ لأن الحكم منوط بمعنى الإيلام، وليس بمجرّد التأفيف.

فيقول: (حتى إن من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ، أو كان من قوم هذا في لغتهم إكرام؛ لم يثبت الحرمة في حقّه، ولما تعلّق الحكم بالإيذاء في التأفيف صار في التقدير كأن قيل: لا تؤذهما، فثبتت الحرمة عامة).(٤)

---

(١) «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٧٥.

(٢) شرح المنار للنسفي: ١/ ٣٨٣، ٣٨٤.

(٣) «كشف الأسرار»: ١/ ٧٤.

(٤) «كشف الأسرار»: ١/ ٧٤.

فهذا هو سبيل الشرع في فهم أهل العلم، يقول ابن تيمية: (وأحقّ الناس بالحقّ من علّق الأحكام بالمعاني التي علّقها بها الشارع).(١)

ومنكر هذا السبيل لا يكون مجافياً مسلك الشرع وحسب، بل خارجاً عن مسلك العقل أيضاً، يقول ابن تيمية يطعن على ابن حزم إنكاره مفهوم الموافقة: (لا يقول بفحوى الخطاب وتنبيهه، وهذا هو إحدى الروايتين عن داود، فلا يجعل قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ دليلاً على النهي عن السَّبّ والشتم والضرب، ولا نهيه عن أن يبال في الماء الدائم ثم يغتسل فيه نهياً عن صبّ البول ثم الاغتسال فيه، وجمهور العلماء يرون أن مثل هذا من نقص العقل والفهم، وأنه من باب السفسطة في جحد مراد المتكلّم).(٢)

فالشرع يجعل أثر الفعل مناط الحكم وليست صورته، بناء على حقائق الأشياء من منافع ومفاسد، وهذا معتمد ميزان الحقّ والعدل؛ الذي هو أصل التشريع، فتحريم التأفيف للوالدين لما يفضي إليه من أذى، وما التأفيف إلا صورة له، فهو معنى المعنى، أو غاية المعنى قبل الوقوع، وأثره بعد الوقوع، ويشترك في هذا صور متنوّعة من الأفعال، كالضرب والشتم ونحوها، وهي في تحقيق هذا المعنى أقوى من صورة التأفيف؛ فيكون هذا هو علة الحكم، أو السبب الموجب له، فيسمّى بروح النص، أو معقوله، فيكون النص شاملاً لكل هذه الصور، وإن لم يتناولها بمدلول اللغة، فيتّسع حدّ النص لصور كثيرة من الأفعال، وهذه الدلالة تفهم بمجرّد اللغة، بحيث يتساوى في فهمها المجتهد وغيره من أهل العلم باللغة.

وهذا توظيف اللغة لترسيخ تصوّر الشرع، فتكون معرفة الدلالة اللغوية سبيل تعميم الحكم؛ تحقيقاً لمراد الشارع في أوسع مدى، أو بعبارة أخرى كما يقول الدكتور فتحي الدريني: (يرتقي من المنطق اللغوي إلى المنطق التشريعي، فالعلة المفهومة في دلالة النص ذات قوّة منطقية للنصّ التشريعي نفسه؛ يجب استنفادها في الاجتهاد التشريعي، فهي تمثّل روح النص وحكمة تشريعه، والتي ما جاء النص إلا بصورة واحدة من صور

---

(١) «مجموع الفتاوى»: ٢٢/ ٣٣١.

(٢) «مجموع الفتاوى»: ٢٧/ ٢٥٠، ٢٥١.

حماية تلك الحكمة؛ التي تمثّل معنى العدل، كما تمثّل المصلحة الحقيقية التي اتجهت إرادة الشارع إلى رعايتها وتحقيقها من وراء تشريع الحكم قطعاً؛ بحيث تتحقّق إرادة المشرّع في إطار العدل والمصلحة؛ مما يحتّم اضطراد الحكم وتعميمه حيث وجدت مظنّة حكمة تشريعه).[(١)]

وهذا المسلك في التعامل مع المعنى المقصود من الحكم هو مسلك القياس الشرعي وحقيقته، والفرق بين سبيل مفهوم الموافقة وسبيل القياس؛ هو انضباط الأول بحيث جعل الشرع اللغة هو المقيّد لفهم المخاطب لمراد المشرّع، فلا تترك دعوى معاني الشرع للبحث والنظر، فإرادة الشارع هي المفسّرة والمقتضية لدخول غير المذكور؛ بحيث يكون الفرع في قوّة المذكور أو أَولى، فعلّة الجمع لغويّة قطعيّة، أما في القياس فمسلكه الاجتهاد معتمداً فهم المجتهد واستنباطه؛ حيث العلة عقلية اجتهادية ظنية.[(٢)]

وإن قيل: لماذا لا يذكر في النص التشريعي المعنى العام المجرّد؛ الذي يناط به الحكم؛ دون أن يقتصر على ذكر إحدى صور أفعاله؟.

فالجواب عندي أن نصوص التشريع لا تعتمد الخطاب العلمي المجرّد، فهي وإن حملت الجانب القانوني، فإنها ذات دلالة تربوية تتعامل مع الجانب النفسي والروحي، فلا تخاطب آلة، وإنما تربّي قلوباً وأرواحاً، فتأتي بالصورة التي يتحقّق بها أثر البناء في جوانب أخرى، بحيث يمتزج الجانب القانوني فيها بالجانب النفسي، والبناء العقلي لها بالبناء الوجداني، وهذه معجزة القرآن والسنة في المسلك التشريعي.

وبهذا تتّضح القيمة الأصولية لدلالة مفهوم الموافقة، فهي طريق العلماء لبلوغ معاني الشرع؛ التي هي مقصد الخطاب، وهي ما وراء دلالات الألفاظ، وهي التي سيناط بها امتداد الحكم التشريعي، وخصوصاً في الحيّز المتعلّق بمعاملات الناس، فيكون في تفعيل دلالة المفهوم استثمار طاقات النصوص، واستثارة علل التشريع، واستخراج أصول المعاني التي يمكن أن يبنى عليها، وتوضع الأحكام على أساسها.

---

(١) «المناهج الأصولية»: ٢٩٧، ٢٩٨.

(٢) «المناهج الأصولية»: ٢٩٩ .

المبحث الثالث: أهمية القياس في المنهج الاستدلالي:

أبرز الأصوليون من خلال جهودهم في البحث الأصولي قواعد في سبيل فقه النصوص، يعتمدها الفقيه في معالجة استنباط أحكام النص؛ يكون اعتمادها جادّة طريق العمل الاستنباطي، ثم فصّلوا في طريقة تفسير النصوص من خلال إثارة ألفاظ النص بطرق متعدّدة للدلالات، وبهذه الأدوات الأصولية في فقه النص، سواء المتمثّلة في تفسير النص، وهي ما يمكن اعتبارها الأدوات الداخلية، أم القواعد المعتبرة كأدوات خارجية؛ يمتلك الفقيه منهجاً محكماً في فقه النصوص، وقد وقفنا على تلك المعالم من خلال دراسة المسائل الأصولية المشهورة بالخلاف بين الحنفية والأصوليين.

غير أن المنهج الأصولي له مسلك آخر كان البحث فيه متّسعاً وهو القياس، وذلك حيث لا يجد الفقيه في دلالات النصوص ما يسعفه في استنباط الحكم الشرعي.

وكانت من مسائل الدراسة مسألة الخلاف في قياس الشبه، وانتهى البحث إلى ترجيح الاتفاق حول اعتبار قياس الشبه بين الأئمة.

لكن يبقى التعليق على أهمية المسألة في التوجيه الأصولي، فحين يسلّط البحث أضواء الفهم المستنير على صنيع الأصوليين يستبين به تقدير جهودهم، وتبرز قيمة بذلهم في أدوات العمل الأصولي، حيث قد يختفي قيمة عملهم وراء عدم الفهم لمقاصد مباحثهم ودلالة مسالكهم في العطاء الأصولي.

ومسألة قياس الشبه تفيد كيف أن الأصوليين يسعون في منهجهم الأصولي إلى تقديم أدوات الاستنباط للفقيه في كل حالات البحث المتوقّعة، وفي مختلف ما قد يواجهه عند معالجة استخراج الأحكام الفرعية.

فحيث كان الأساس توظيف دلالات النصوص في استنباط الأحكام؛ بذل الأصوليون جهدهم في مَدّ العمل الاستنباطي برافد كبير عندما تقف أدوات التعامل مع دلالات النصوص؛ وهو طريق القياس، واعتماد معاني الشرع وعلله، وحيث كان الأصل في اعتماد القياس على معرفة العلة أو ما يستلزمها، فقد تخطّى النظر الأصولي

هذه المرحلة حيث قد يواجه العمل الاستنباطي عجزاً عن معرفة العلة أو ما يستلزمها.

ونظرة المنهج الأصولي هو تحمّل مسئولية عبء تهيئة روافد الاستنباط في جميع الحالات؛ تحقيقاً لكمال التشريع الرباني واقتداره على مواجهة كل ما يمكن أن يواجه الفقيه من مسئولية استنباط الأحكام في مستجدّات كثيرة.

وحيث كانت مظاهر عظمة التشريع الرباني في مجالاته المتعدّدة؛ استطاع الجهد الأصولي إبراز جانب الكمال التشريعي في منهج الاستنباط الكامل الذي لا يعجز معه الفقيه عن مواجهة أيّ مستجدّات.

وحيث عدّ القياس كضرورة، بمعنى أن اعتباره متأخّر بعد دلالات النصوص، فإن اعتبار قياس الشبه من باب الضرورة أولى، فيكون هو مسلك المجتهد عند سدّ باب قياس العلّة، فلا يعدم الاستنباط عند ذلك.

وقد كان الأصوليون على وعي تامّ بهذا التصوّر في التعامل مع قياس الشبه، وأنقل هنا كلاماً نفيساً للإمام ابن السمعاني يبين به عن القاعدة التي ينطلق منها فهم العمل الأصولي في باب قياس الشبه.

يقول رحمه الله: (القياس إنما أطلقه الشرع في أصل الأحكام لضرورة الحاجة، فإنّا قد ذكرنا أن النصوص متناهية والحوادث غير متناهية، ولله تعالى في كل حادثة حكم، فلو لم يجز القياس أدّى إلى التوقّف في كثير من الأحكام المطلوبة إقامتها بين الناس.

وإذا عرفت هذا الأصل فنقول: لابدّ من وضع الأقيسة على وجه يسهل طلبها ووجودها؛ ليتيسّر بناء الأحكام عليها، ولا ينسدّ باب البحث على العلماء فيها.

فإذا قلنا: إن القياس الصحيح هو قياس المعنى، فهذا وإن وجد في كثير من الأحكام والأصول، ولكن ليس مما يسهل وجوده، فإنّا نعلم أن كثيراً من أصول الشرع يخلو عن المعاني، خصوصاً في العبادات وهيئاتها والسياسات ومقاديرها، وكذلك شرائط المناكحات والمعاملات).(١)

---

(١) «قواطع الأدلة»: ٤/ ٢٦٣، ٢٦٤.

ويقول القاضي أبو يعلى: (الحادثة لا بدّ لها من حكم، فإذا لم يدل على حكمها كتاب ولا سنة ولا إجماع؛ وجب الاجتهاد في طلب حكمها بالقياس على الأصول، فإذا لم يكن لها شبه إلا بهذين الأصلين، انقطع حكمها عن سواها، ولم يجز أن يعلّق حكم الأصلين معاً بها؛ لأنها متناقضة، فلم يكن بدّ من إلحاقها بأحدهما، فكان إلحاقها بالأشبه أَولى؛ لأنها به أشبه، فغلّبنا حكم الأكثر).[١]

ويقول ابن السبكي: (القول بالشبه في محلّ الضرورة، ولولا الضرورات لما شرع أصل القياس، وهذا واضح؛ فإن القياس إنما شرع لعدم وفاء النصوص بالحادثات).[٢]

(١) «العدة» لأبي يعلى: ٤/ ١٣٢٧، ١٣٢٨.

(٢) «رفع الحاجب»: ٤/ ٣٤٩.

المبحث الرابع: نظرات في المنهج الاستدلالي الأُصولي:

أردت في هذا المبحث الإشارة إلى منهج الأصوليين في طريقة استدلالهم على القاعدة الأصولية في مباحثهم، وذلك حتى يتبيّن لنا شيء من طبيعة الجهد الأصولي، وكيف بني على منهج استدلالي واسع، ومن العجب أن ينال بعض الباحثين العمل الأصولي بالنقد بدعوى أنه يدور في فلك الاستدلالات العقلية، وأنه ضعيف الصلة في الاستدلال بنصوص القرآن والسنة، بحيث إن أغلب استدلالاتهم عقلية محضة، وقد وقع في ذلك من وقع تحت تأثير دعوى أن التصنيف الأصولي في غالبه ينضوي تحت اتجاه المتكلّمين، وهم بعيدو الصلة عن التعامل مع النصوص، وسيأتي تفصيل الكشف عن خطأ هذا التصوّر إن شاء الله تعالى في الفصل الثاني من هذا الباب.

وقد حملت من رحلتي مع كتب الأصول في دراسة مسائل هذه الدراسة كثيراً من الاستنتاجات في معرفة مسلك الأصوليين في طريقة استدلالهم، وتأتي الإشارة إلى ذلك:

أولاً: تطويل الاستدلال:

يطيل أهل الأصول النَّفَس في حشد أدلة المسائل، وتتنوّع عندهم مواردها، وتتعدّد اتجاهاتها، بحيث يطيلون النقاش، ويكثرون من الردود والاعتراضات والأجوبة، وهذا التطويل من جمع الأدلة والتكثير من أطرافها والتشبّع بمعطياتها؛ يلحظه الباحث في التعامل الأصولي مع مسائل الخلاف، بما يعدّ سمة للمنهج الاستدلالي عند الأصوليين، يحتاج الوقوف عليه رجوعاً إلى المطوّلات الأصولية؛ دون الاكتفاء بالمختصرات، مثل كتب «شرح اللمع» للشيرازي، و«مستصفى» الغزالي، و«قواطع» ابن السمعاني، و«محصول» الرازي، و«إحكام» الآمدي، و«نهاية الوصول» للصفي الهندي من الشافعية، و«إحكام الفصول» للباجي، و«تحفة المسئول» للرهوني، و«شرح تنقيح الفصول» للشوشاوي من المالكية، و«العدّة» لأبي يعلى، و«التمهيد» لأبي الخطاب، و«شرح مختصر الروضة» للطوفي، و«التحبير» للمرداوي من الحنابلة، و«أصول السرخسي»، و«ميزان الأصول» للسمرقندي، و«كشف الأسرار على أصول البزدوي» لعلاء الدين

البخاري من الحنفية، و«الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم الظاهري، و«التقريب والإرشاد» للباقلاني من متكلّمي الأشاعرة، و«المعتمد» لأبي الحسين البصري من المعتزلة، وغيرها، فقد تستهلك المسألة الواحدة مساحات كبيرة، ويحتاج الباحث معها إلى صبر وعزيمة؛ ليستكمل أدلة المسألة من طولها.

وهذا المظهر ينبئ عن بناء النهج الأصولي على الاستدلال الموسّع، وجزئياته المطوّلة، وأطرافه المتعدّدة، واتجاهاته المختلفة؛ بما قد لا يوجد عند فروع علمية كثيرة، وهذا ما يلائم حقيقة علم الأصول كونه تأصيل قواعد الاستنباط؛ مما يستلزم هذا الجهد، مثله مثل قواعد كل بناء؛ حيث يستنفد في إقامتها الجهد الكبير والعمق الحقيقي؛ لأنه عليه سيبنى فروع البناء كلّه، ومهما كان البناء كبيراً كان الجهد في تأصيل قواعده أعظم.

والاستدلال الأصولي في سبيله بلوغ تأصيل القاعدة؛ يستجمع في سبيل ذلك أطراف الأدلة وجوانبها، فنتيجته تقوم على هذا الجمع من تعدّد طرق الأدلة وكثرة مواردها وتوارد شواهدها، بحيث لا يدور حول جزئية واحدة من الاستدلال، بل تكون نتيجته بنظر شمولي من أطراف الأدلة، وهذه من سمات مسائل الأصول، والتي لا يتفطّن لها من لا يخبر منهج الأصوليين في الاستدلال.

فاعتمادهم في كثير من المسائل هو عن استقراء الأدلة، ولكن الكتاب قد لا يسع لحشدها جميعاً، فيكتفى بذكر بعضها، ويكون المعتمد هو على جميعها، وهذا ما يعطي كثيراً من مسائل الأصول حجية القطعية أو قريباً منه.(١)

وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في تمهيد هذه الدراسة في الكلام عن قطعية مسائل الأصول.

ثانياً: تعدّد مجالات الاستدلال:

الاستدلال الأصولي تتعدّد مجالاته وتتنوّع موارده، ويأتي بيان ذلك:

---

(١) «شرح تنقيح الفصول»: ٣٣٨، ٣٣٩، «نفائس الأصول»: ١/ ١٤٧، ١٤٨.

(أ) يعتمد المسلك الأصولي في أصل طريق الاستدلال على الرجوع إلى نصوص القرآن والسنة، فعمدة الحجة في نصوص الوحي، والاستدلال بالنصوص في عمل الأصوليين، له مسلكان، الأول: أن يكون في النص دلالة على مقتضى القاعدة الأصولية، بحيث يكون الاستدلال بالنص عليها استدلالاً مباشراً، ومما ذكرت في هذا المسلك:

* استدلال متأخّري الحنفية على عرض خبر الواحد على القرآن بما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إذا روي لكم عنّي حديث؛ فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه، وإن خالفه فردّوه».(١)

واستدلال الجمهور على رأيهم في عدم اعتبار العرض بحديث المقدام بن معدي كَرِب عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أَلَا إني أوتيت الكتاب ومثلَه معه، ألا يوشك رجلٌ شبعانُ على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلّوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه».(٢)

* استدلال الحنفية على ردّ خبر الواحد في عموم البلوى بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔاۚ﴾ [النجم: ٢٨]، والاستدلال على عدم اعتبار عموم البلوى في ردّ خبر الواحد بما هو ثابت مقرّر أن النبيَّ ﷺكان يرسل الرسل والكتب إلى الأمصار لتعليم الشرائع، وكان يلزمهم الحجة بالآحاد فيما تعمّ به البلوى وتخصّ.

* ما استدلّ به القائلون بالعمل بالعام قبل البحث عن مخصّص بحديث عمرو بن العاص رضي الله عنه حين أجنب وخاف من البرد، فتيمّم وصلّى بأصحابه، ولما سأله النبيُّ ﷺ

(١) أخرجه الدارقطني (٤/ ٢٠٨)، والطبراني (٢/ ٧٩)، وابن عدي (٤/ ١٣٨٧)، وغيرهم، عن ابن عمر وثوبان رضي الله عنهما، قال العجلوني في «كشف الخفاء» (٢/ ٤٢٣): وهذا الحديث أوضع الموضوعات.

(٢) أخرجه أحمد (٢٨/ ٤١٠) رقم (١٧١٧٣)، وأبو داود(٤/ ٢٠٠) رقم (٤٦٠٤) في كتاب السنة، باب في لزوم السنة، والترمذي (٥/ ٣٨) رقم (٢٦٦٤) كتاب العلم، باب ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ، وابن ماجه (١/ ٦) في المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ ورواية الترمذي وابن ماجه دون قوله: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه».

عن ذلك، قال: ذكرت قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]، فتيمّمت وصلّيت، فضحك النبيُّ ﷺ ولم يقل شيئاً(١)، ووجه الدلالة تمسّك عمرو رضي الله عنه بمجرّد العموم، ولم يتوقّف على طلب المخصّص، وأقرّه عليه النبيُّ ﷺ.(٢)

وأيضاً بما في الصحيح من حديث أبي عبيدة في العنبر الذي ألقاه البحر، فقد قال جابر رضي الله عنه: «وانطلقنا على ساحل البحر، فرفع لنا على ساحل البحر كهيئة الكثيب الضخم، فأتيناه فإذا هي دابّة تدعى العنبر، قال: قال أبو عبيدة: ميتة، ثم قال: لا، بل نحن رسل رسول الله ﷺ، وفي سبيل الله، وقد اضطررتم، فكُلُوا».(٣)

* استدلال الجمهور على عدم تباين مصطلحي الفرض والواجب على ما جاء في الصحيح من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبيَّ ﷺ قال: «يقول الله تعالى: وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ مما افترضت عليه»(٤).

وأيضاً بحديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه في الصحيحين: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «خمس صلوات في اليوم والليلة». فقال: هل عليّ غيرها؟ قال: «لا، إلا أن تطوع». قال رسول الله ﷺ: «وصيام رمضان». قال: هل عليّ غيره؟ قال: «لا، إلا أن تطوع». قال: وذكر له رسول الله ﷺ الزكاة، قال: هل عليّ غيرها؟ قال: «لا، إلا أن تطوع». قال: فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص، قال رسول الله ﷺ: «أفلح إن صدق».(٥)

---

(١) سنن أبي داود (١/ ٩٢) رقم (٣٣٤)، كتاب الطهارة، باب إذا خاف الجنب البرد أن يتيمم، «صحيح ابن حبان» (٤/ ١٤٣) رقم (١٣١٥)، «مستدرك الحاكم» (١/ ٢٨٥)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٢) تلقيح الفهوم: ٢٤١، ٢٤٢.

(٣) أخرجه مسلم (٣/ ١٥٣٥)رقم (١٩٣٥) كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب إباحة ميتات البحر، وأبو داود (٣/ ٣٦٤)رقم (٣٨٤٠) كتاب الأطعمة، باب في دوابّ البحر، وقد عزاه الزركشي للصحيحين، ولكن اللفظ موضع الدلالة ليس من رواية البخاري.

(٤) أخرجه البخاري (٨/ ١٠٥) رقم (٦٥٠٢) كتاب الرقاق، باب التواضع.

(٥) أخرجه البخاري(١/ ١٨) رقم (٤٦) كتاب الإيمان، باب الزكاة من الإسلام، ومسلم(١/ ٤٠) رقم (١١)كتاب الإيمان، باب بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام.

* استدلالي لقول الجمهور بأن الزيادة على النص ليست نسخاً بحديث أبي هريرة، وزيد بن خالد الجُهَني ﵄، قالا: جاء أعرابي، فقال: يا رسول الله، اقضِ بيننا بكتاب الله، فقام خصمه فقال: صدق، اقضِ بيننا بكتاب الله، فقال الأعرابي: إن ابني كان عسيفاً على هذا، فزنى بامرأته، فقالوا لي: على ابنك الرجم، ففديت ابني منه بمئة من الغنم ووليدة، ثم سألت أهل العلم، فقالوا: إنما على ابنك جلد مئة، وتغريب عام، فقال النبيُّ ﷺ: «لأقضينَّ بينكما بكتاب الله، أما الوليدة والغنم فردّ عليك، وعلى ابنك جلد مئة، وتغريب عام، وأما أنت يا أُنيس فاغْدُ على امرأة هذا، فارجمها»، فغدا عليها أنيس فرجمها.(١)

* استدلالي على قول الجمهور بعموم المقتضى بحديث عمر ﵁ أن النبيَّ ﷺقال: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم، فجملوها فباعوها».(٢)

المسلك الثاني في استدلال الأصوليين بالنصوص أن يعتمدوا النصوص من القرآن والسنة التي جرت دلالتها على تطبيق القاعدة الأصولية المستدل عليها، ومن ذلك:

* استدلال جمهور الأصوليين على حجية مفهوم المخالفة بآيات من القرآن الكريم جاءت بأحكام بمقتضى المفهوم، وهذه الأحكام محلّ اتفاق، وبنفس المسلك اعتمد الحنفية آيات قرآنية اتفق العلماء على انتفاء مقتضى مفهومها، وقد سبق ذكرها عند دراسة المسألة.

* استدلال جمهور العلماء على عموم المشترك بما جاء من نصوص حملت دلالة ألفاظ منها على الاشتراك كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦].

وقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسۡجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ

---

(١) أخرجه البخاري في مواضع منها (٣/ ١٨٤) رقم(٢٦٩٥)، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، ومسلم(٣/ ١٣٢٤) رقم (١٦٩٧)كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى.

(٢) أخرجه البخاري (٤/ ١٧٠) رقم (٣٤٦٠)كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ومسلم (٣/ ١٢٠٧) رقم (١٥٨٢) كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام.

وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج: ١٨].

ومن ذلك حديث النبي ﷺ: «دعوه وهريقوا على بوله سجلاً من ماء، أو ذنوباً من ماء، فإنما بعثتم ميسّرين، ولم تبعثوا معسّرين». (١)

* استدلال بعض العلماء على عدم حجية قياس الشبه على ذكر القرآن دلالة الشبه على سبيل الضلال، وقد سبق ذكرها عند دراسة المسألة.

* استدلال العلماء على دلالة واو العطف على مجرّد الجمع دون الترتيب بذكر شواهد من القرآن والسنة؛ جاءت فيها دلالة واو العطف على مجرّد الجمع وامتناع دلالتها على الترتيب، واستدلال من يرى أن الواو لدلالة الترتيب بذكر نصوص يرى أن دلالة الواو العطف فيها لإفادة الترتيب، وقد سبق ذكرها عند دراسة المسألة.

(ب) اعتماد فهم الصحابة كأصل مهمّ في المنهج الاستدلالي، فيرجع الأصوليون في النظر إلى تعامل الصحابة مع نصوص الشرع؛ لأنهم أهله المقدمون في فقهه، ففهمهم للنصوص هو الفهم الصحيح، وهو الميزان لكل رأي، فيكون ما أخذه الأوّلون من النص فهماً ودلالة وعملاً هو مابه المعوّل في فهم مراد النص.

وقد قال محمد بن الحسن الشيباني: (ما العلم إلا علم الأولين....، وما الفقه إلا فقههم، وهم كانوا أعلم بأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم). (٢)

وقال ابن القيّم: (أصحاب رسول الله ﷺ شاهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، وظفروا من العلم بما لم يظفر به من بعدهم، فهم المقدّمون في العلم على من سواهم، كما هم المقدّمون في الفضل والدين، وعملهم هو العمل الذي لا يخالف). (٣)

---

(١) أخرجه البخاري عن أبي هريرة ﷺ (١/ ٥٤) رقم (٢٢٠) كتاب الوضوء باب صبّ الماء على البول في المسجد، ومسلم عن أنس ﷺ(١/ ٢٣٦) كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره...، واللفظ للبخاري.

(٢) «الحجة على أهل المدينة»: ١/ ٢٩٠، ٢٩١.

(٣) «إعلام الموقعين» لابن القيّم: ٢/ ٣١٧، ٣١٨.

وإذا ثبت عند الصحابة قول دون وجود مخالف في مسألة، فيعدّ هذا من الإجماع المعتبر، وقد اعتمده العلماء في مسائل كثيرة.

وقد ذكرنا في مسائل من الدراسة اعتماد العلماء على فهم الصحابة، ومن ذلك:

* ما اعتمده العلماء في ردّ دعوى الزيادة على النص نسخ، من عدم ثبوت أن أحداً من الصحابة ومن بعدهم ردّ خبراً لكونه زيادة عن دلالة القرآن الكريم.

*ما اعتمده العلماء من قبول الصحابة خبر الواحد في عموم البلوى، كقول ابن عمر رضي الله عنهما: كنا نخابر ولا نرى بذلك بأساً، حتى سمعنا رافع بن خديج، يقول: «نهى رسول الله ﷺ عنه»، فتركناه لقوله.(١)

* ما استدل به مثبتو مفهوم المخالفة من اعتماد الصحابة للمفهوم، فمن ذلك حديث يعلى بن أميّة، قال: قلت لعمر بن الخطاب: أرأيت إقصار الناس الصلاة، وإنما قال تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء: ١٠١]، فقد ذهب ذلك اليوم، فقال: عجبت مما عجبت منه، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: «صدّقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته».(٢)

ومنه مصير ابن عباس رضي الله عنهما إلى منع توريث الأخت مع البنت؛ استدلالاً بقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١٧٦].(٣)

وقد عدّه ابن السمعاني إجماعاً من الصحابة على القول بمفهوم المخالفة.(٤)

---

(١) أخرجه أحمد (٨/ ١٩٢) رقم (٤٥٨٦)، والنسائي (٧/ ٤٨) رقم (٣٩١٧)، ذكر الأحاديث المختلفة في النهي عن كراء الأرض بالثلث والربع، واختلاف ألفاظ الناقلين للخبر، وابن ماجه (٢/ ٨١٩) رقم (٢٤٥٠) واللفظ له.

(٢) أخرجه مسلم (١/ ٤٧٨) رقم (٦٨٦) كتاب صلاة المسافرين، باب صلاة المسافر وقصرها، وأبو داود(٢/ ٣) رقم (١١٩٩) أبواب السفر، باب صلاة المسافر، واللفظ له، والترمذي (٥/ ٢٤٢) رقم (٣٠٣٤) كتاب التفسير، باب من سورة النساء، والنسائي (٣/ ١١٦) رقم (١٤٣٣)، كتاب تقصير الصلاة في السفر، وابن ماجه(١/ ٣٣٩) رقم (١٠٦٥) كتاب الصلاة، باب تقصير الصلاة في السفر.

(٣) «مصنف عبد الرزاق» (١٠/ ٢٥٤)، «شرح معاني الآثار» (٤/ ٣٩٠)، «مستدرك الحاكم» (٢/ ٣٣٩)، «سنن البيهقي» (٦/ ٣٨٣)

(٤) «قواطع الأدلة»: ١/ ٢٤٢.

ومنه ما جاء عن ابن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار»، وقلت أنا: من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة.[(١)]

* استدلال الحنفية بعدم بناء العام على الخاص بقول ابن عباس ﷺ: (وكان صحابة رسول الله ﷺ يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره).[(٢)]

*ما استدل به القائلون بالعمل بالعام قبل البحث عن مخصّص من استدلال الصحابة بالعمومات دون بحث عن مخصّص، ومنه أن عمر رضي الله عنه حكم بالدية في الأصابع بمجرّد العلم بكتاب عمرو بن حزم رضي الله عنه، ولم يبحث عن المخصّص ولم يسأل عنه[(٣)].

وكذا سيّدة النساء فاطمة الزهراء ﷺ تمسّكت بما ظنّته عامًّا في الميراث[(٤)] مع عدم البحث والسؤال عن المخصّص، ثم ظهر المخصّص ظهور الشمس على نصف النهار. وهَمَّ عثمان ﷺ برجم التي ولدت لستة أشهر، وأمر عمر ﷺ برجم مجنونة، عملاً بالعمومات حتى نهاهما عليّ ﷺ بالنص الخاص.[(٥)]

---

(١) أخرجه البخاري (٢/ ٧١) رقم (١٢٣٨) كتاب الجنائز، باب ما جاء في الجنائز، ومن كان آخر كلامه: لا إله إلا الله، ومسلم (١/ ٩٤) رقم (٩٢) كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة. . . .

(٢) أخرجه مسلم (٢/ ٧٨٤) رقم (١١١٣) كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية إذا كان سفره مرحلتين فأكثر، وابن حبان (٨/ ٣٣٠) رقم (٣٥٦٤)، وأخرجه مالك (١/ ٢٩٤) بلفظ متقارب.

(٣) هذا الأثر أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٩/ ٣٨٥) رقم (١٧٧٠٦)، والبيهقي (٨/ ١٦٣) رقم (١٦٢٨٦)أن ابن المسيّب قال: قضى عمر بن الخطاب في الأصابع بقضاء، ثم أخبر بكتاب كتبه النبيّ ﷺ لآل حزم: «في كل أصبع مما هنالك عشر من الإبل. فأخذ به، وترك أمره الأول».

(٤) عن عائشة ﷺ أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ أرسلت إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ، مما أفاء الله عليه بالمدينة، وفدك، وما بقي من خمس خيبر، فقال أبو بكر: إن رسول الله ﷺ، قال: «لا نورث ما تركنا صدقة» أخرجه البخاري (٥/ ١٣٩) رقم (٤٢٤٠)في المغازي: باب غزوة خيبر، ومسلم (٣/ ١٣٨٠) رقم (١٧٥٩) في الجهاد والسير، باب قول النبي ﷺ: لا نورث ما تركنا فهو صدقة .

(٥) أخرجه مالك بلاغاً في «الموطأ» (٢/ ٣٥١) أن عثمان بن عفان أتي بامرأة قد ولدت في ستة أشهر، فأمر بها أن ترجم، فقال له علي بن أبي طالب: ليس ذلك عليها. إن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف ٤٦: ١٥] وقال: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ =

* ما استدل به العلماء على جواز القياس في الحدود على قياس الصحابة في حدّ الخمر، فقد قال عليّ رضي الله عنه عن عقوبة شارب الخمر: «إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى عليه حدّ الافتراء».[(١)] وقال عبد الرحمن بن عوف: «أرى أن تجعلها كأخفّ الحدود».[(٢)]

فقد قاس الصحابة حدّ الشرب على حدّ القذف، ولم ينقل عن أحد في ذلك خلاف، وقد عدّه العلماء إجماعاً منهم أبو يعلى وأبو الخطاب والآمدي وابن السبكي.[(٣)]

(ج) من مسالك الاستدلال الذي يعتمده الأصوليون اعتبار قواعد الشريعة في دلالة ما يقرّرون من قاعدة أصولية، فقد لفت انتباهي في استدلال الأصوليين في مسائل كثيرة اعتمادهم أن القاعدة الأصولية تقرّرها قواعد الشرع بحيث أنها تتماشى وتتوافق معها، وهذه ملاحظة مهمّة في الاستدلال الأصولي، وأرى أن كثرة اعتماد الأصوليين للقواعد الشرعية في تقرير وترجيح القاعدة الأصولية هو ما يتماشى وطبيعة القاعدة الأصولية كونها تأصيل لبناء أحكام الشرع، فالقاعدة الأصولية ينبني عليها فروع كثيرة، فلا يكون من الصواب مخالفة القاعدة الأصولية لقواعد الشرع.

ومن المسائل التي اعتمد الأصوليون فيها موافقة القواعد الشرعية في تقرير صحة القاعدة الأصولية قولهم بأن الزيادة على النص ليست نسخاً، وقولهم بعدم ردّ الخبر في عموم البلوى، وفي مسألة الاحتجاج للمفهوم، وفي مسألة الاحتجاج لحمل المطلق على المقيد، ومسألة بناء العام على الخاص، ومسألة قياس الشبه.

= ﴿ٱلرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة ٢: ٢٣٣] فالحمل يكون ستة أشهر. فلا رجم عليها. «موطأ مالك» (٢/ ٨٢٥)، ومن طريقه البيهقي في «السنن الكبرى» (٧/ ٧٢٧)،وأخرجه عبد الرزاق عن أبي عبيد، مولى عبد الرحمن بن عوف، لكن في روايته أن المستدرك على عثمان ابن عباس. «مصنف عبد الرزاق» (٧/ ٣٥١).

(١) موطأ مالك: ٢/ ٨٤٢، مسند الشافعي: ١/ ٢٨٦، «مصنف عبد الرزاق»: ٧/ ٣٧٧، «السنن الكبرى» للنسائي: ٥/ ١٣٧، «مستدرك الحاكم»: ٤/ ٤١٧ .

(٢) صحيح مسلم (٣/ ١٣٣١)، سنن أبي داود (٤/ ١٦٣)، سنن الترمذي (٤/ ٤٨).

(٣) «العدة»: ٤/ ١٤١٠، «التمهيد» ٣/ ٤٥٠، «الإحكام» للآمدي ٤/ ٦٥، «الإبهاج» ٣/ ٣٠، «بيان المختصر» ٣/ ١٧٢، «تحفة المسئول»: ٤/ ١٤٧، «أصول الفقه» لابن مفلح: ٣/ ١٣٤٩ .

وقد لفت الانتباه إلى أن الأصوليين مولعون باعتماد القواعد الشرعية، وكيف أنهم في مسألة كعموم المقتضى استدعوا لها قاعدة الضرورة الشرعية، وهي قاعدة فقهية قد تبدو بعيدة الصلة عن مسألة المقتضى، فهي مسألة لغوية في الأساس.

وبهذا يثبت أن اعتماد قواعد الشريعة في الاستدلال مسلك معتمد عند الأصوليين، أما النظر في القواعد العامة ومقاصد التشريع، فقد رأى بعض الباحثين أن استدلال الأصوليين في أكثره جاء خِلْواً من الانضواء في عباءة النظر في مقاصد التشريع وقواعده العامة، وأن أكثر الأصوليين قد أغفلوا هذا الجانب، ولا يعلم من اعتنى به إلا الشاطبي في كتابه «الموافقات»، كما قال مثله الدكتور فتحي الدريني.[(١)]

وعندي أن اعتماد مقاصد التشريع وقواعده العامة لا يمكن أن يغفل عنها الأصوليون ألبتة، كيف وهم أساتذة القوم، وربّان علم الأصول، ومنهم يُلتمس العلم به، وفهم مسالكه.

غاية الأمر في نظري؛ أن مقاصد التشريع وقواعده العامة؛ والتي كانت تصبغ بها فهوم أهل العلم وعقولهم؛ لا يصلح أن تذكر صريحة في المنهج الاستدلالي؛ لأنه منهج يقوم على الضبط العملي، وهذا يستدعي أن ترتبط المسألة بقواعد جزئية، واستدلالات لها مباشرة بدلالات النصوص؛ حيث إن القفز على ذلك، والبناء على المقاصد الكلية والقواعد العامة، يفقد المنهج فاعلياته في معاملة النصوص، ويجعل الاستنباط كَلَأً مباحاً لكل من يريده؛ معتمداً على عمومات وكليات؛ دون ضبط أو إحكام، وهذا هو سبيل الهدم في المنهج الاستدلالي.

ولهذا كان التشريع مبنيًّا على ضبط المعاني بصِيَغ؛ بحيث لا تعتدّ هذه المعاني دون أن تخرج من دلالات تلك الصيغ، وقد قال الشاطبي وهو صاحب العناية الكبيرة بالمقاصد: (المعاني غير معتبرة بإطلاق، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ، فاتباع أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب؛ لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا

(١) انظر «المناهج الأصولية»: ٣٠١.

يصحّ اتباع الفرع مع إلغاء الأصل).[١]

وقد حذّر من مسلك دعوى النظر في المقاصد عقليًّا بعيداً عن الضبط بالنصوص، فيقول: (فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع).[٢]

(د) اعتمد الأصوليون في مسالك الاستدلال الحجج العقلية، كما وجدت الأصوليين في المسائل التي يعود أصلها للمباحث اللغوية يرجعون إلى فهم أهل اللغة والنظر في قواعدها، والأصوليون في اعتماد الحجج العقلية يتضح كيف أن دلالة القواعد تقرّر بالنظرات العقلية الصحيحة، وذلك طبيعة القواعد التي هي أقرب إلى الكليات من الجزئيات، وهذا تفسير كثرة النظر العقلي في الاستدلال الأصولي، ولذلك وصف الغزالي قواعد الأصول بأنها تلاقٍ بين دلالة الشرع وحجج العقل، فقال: (وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل؛ فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرّف بمحض العقول بحيث لا يتلقّاه الشرع بالقبول، ولا هو مبنيّ على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد).[٣]

وأما رجوع الأصوليين للقواعد اللغوية وفهم أهل اللغة في المسائل ذات الأصل اللغوي كما رأيناه في حجية المفهوم وفي دلالة واو العطف؛ فيتبيّن به أن الأصوليين يستفيدون من أهل كل فنّ في مسائلهم، وأنهم يأتون المسألة من أبوابها، فيراجعون من قواعد اللغة ومصادرها ما يعين في نتيجة حكم المسألة.

ومع هذا فلم يكن هذا المسلك سوى أحد فروع النظر والاستدلال، وإنما المسلك الأساس فإنه في الدوران مع الشرع بنصوصه وقواعده، ونظر أصحاب القدوة من الصحابة الكرام في فهمه، ذلك أن المنهج الأصولي في أصله وغايته، وفي صدره وورده

---

(١) «الموافقات»: ٣/ ٤١٢.

(٢) «الموافقات»: ١/ ٣٩.

(٣) «المستصفى»: ص٤.

يدور في فَلَك الشرع؛ لأنه منهج فقه نصوص الشريعة، فمهمها التفت إلى قواعد لغوية، أو نظرات عقلية، فهي محض أدوات؛ ينظر إليها بناء على طريقة توظيف الشرع لها، وتوجيهه إياها في مسار قواعده، وابتغاء إصابة مقاصده.

الفصل الثاني: نظرات نقدية في تصوير الخلاف الأصولي بين الحنفية وجمهور الأصوليين:

المبحث الأول: نظرات في تصوير اختلاف المنهج الأصولي بين الحنفية وجمهور الأصوليين:

المنهج الأصولي عند أئمة مذاهب أهل السنة الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة متفق في أصول بنائه، فجميعهم يصدرون في منهجهم عن أصول متفق عليها، ومنبع واحد في أصول الفهم لها، حيث يقوم المنهج الأصولي عند الأئمة الأربعة على أصول التشريع وطريقة فهمها، وقد اتفقوا على أن أصول التشريع هي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وخالف منهج الأئمة في ذلك الظاهرية بترك القياس، والنظام[١] والإمامية بترك الإجماع[٢]، وهذه الأربعة هي معتمد الاستنباط عند الأئمة، ويعتمدون فهم الصحابة الكرام.

وقد جاء التصريح بأصول الإمام أبي حنيفة على موافقة غيره، حيث قال الإمام أبو حنيفة: (آخذ بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم أجد فبقول الصحابة، آخذ بقول من شئت منهم ولا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين وعطاء، فقومٌ اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا)[٣].

يقول الدكتور مصطفى السباعي بعد إيراده قول الإمام أبي حنيفة: (تلك هي أصوله

---

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار البصري شيخ المعتزلة وعرفت له آراء شاذّة، صاحب التصانيف، توفي سنة (٢٣١هـ). «سير أعلام النبلاء»: ١٠/ ٥٤١.

(٢) «البحر المحيط»: ٤/ ١٧، «نهاية السول»: ١٨.

(٣) «تهذيب التهذيب» لابن حجر العسقلاني: ١٠/ ٤٥١، «أخبار أبي حنيفة وأصحابه» لأبي عبد الله الصيمري: ص٢٤.

العامة في الفقه والاجتهاد، وهي كما ترى أصول تتفق مع أصول الأئمة، وخاصة الأئمة الثلاثة الآخرين)[١].

وقد انتهى الشيخ علي الخفيف في ختام دراسته عن أسباب اختلاف الفقهاء إلى أن اختلاف الأحكام إن رجع إلى اختلاف المعين والأصل الذي أخذت منه؛ فيكون هذا اختلافاً في الأصول التي بنيت عليها الأحكام، أما إن كان الأصل الذي تستقى منه الأحكام واحداً، ووقع الاختلاف بسبب النظر في الوسائل التي اعتمدت في فهم الأصول وتباين أنظار الفهوم منها، فمثله لا يعدّ اختلافاً في الأصول، وقرّر أن اختلافات المذاهب الأربعة يرجع إلى اختلافهم في الوسائل وليس في الأصول، فأصولهم جميعاً موضع اتفاق.[٢]

فأصول منهج أئمة أهل السنة محلّ اتفاق، ويأتي الاختلاف في محالّ التفريع عن أصول المسائل وسبل توجيه الفهم في تفريع الأحكام عن الأصول.

ومع تقرير الاتفاق بين أصول المنهج الأصولي عند الأئمة الأربعة، فإن دراسة المسائل التي اشتهرت بالخلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين تبين به وقوع مظاهر اختلاف في المنهج الأصولي، وقد كانت دراسة هذه المسائل لأجل الوقوف على مساحة هذا الخلاف ومحاولة تفسيره، وبعد التأمّل في هذه المسائل فقد اتّضح أن الخلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين يرجع إلى مظهرين، يأتي توضيحهما ثم توجيه وتفسير هذا الخلاف فيما يلي:

المطلب الأول: مظاهر الخلاف في المنهج الأصولي بين الحنفية وجمهور الأصوليين وتفسيره:

بعد دراسة المسائل المشهورة بالخلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين تبين وقوع الخلاف في المنهج الأصولي بينهما متمثلاً في مظهرين أساسين، هما التعامل مع خبر الواحد، والتوسّع في القياس.

---

(١) «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي»: د/ مصطفى السباعي: ٤٣٨.

(٢) «أسباب اختلاف الفقهاء» للشيخ علي الخفيف: ٢٧٢-٢٧٤.

الفرع الأول: منهج الحنفية في التعامل مع خبر الواحد:

إن المتأمّل في البحث الأصولي لا يخطئه ظهور تباين واضح في مسائل أصولية متعدّدة، ليست هذه المسائل المختلف فيها من اعتبار التفريع والتطبيق، وإنما تنتظم عند البحث والملاحظة في وجود اختلاف واضح في أحد مسالك المنهج الأصولي، ذلك هو منهج التعامل مع خبر الواحد وما يستتبعه ذلك من مسائل في أبواب أصولية متفرّقة.

فالنظر في كتب الأصول عند متأخّري الحنفية يدرك وقوع مظاهر اختلاف مع غيرهم من المذاهب الأخرى، حيث يّتضح وجود تباين في الموقف من السنة والتعامل مع خبر الواحد، فقد وقع كثير من الخلاف في مسائل أصولية كان مرجعها الموقف من خبر الواحد، وقد ذكرت في مباحث الكتاب والسنة أشهر مسائل الخلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين في التعامل مع خبر الواحد ودرست تفصيلاً:

* مسألة خلاف الحنفية مع الجمهور في ردّ خبر الواحد إذا جاء زيادة على النص، وأن الحنفية يردّون الخبر إذا جاء بما ظاهره زيادة على مدلول القرآن، خلافاً للجمهور.

* مسألة خلافهم في ردّ عرض خبر الواحد على القرآن، وردّه بمخالفة الأصول، وذكرنا أن مخالفة الأصول أعمّ من مخالفة القياس، ولكني لم أفرد مسألة ردّ الخبر بمخالفة القياس بالذكر؛ لأن المعتمد في المذهب الحنفي تقديم الخبر على القياس؛ خلافاً لبعض المتأخّرين، وستأتي الإشارة إلى ذلك.

وقد تبين في مسألة ردّ خبر الواحد بمخالفة الأصول أن الحنفية يعتبرون مخالفة الخبر ظاهر القرآن من باب المخالفة التي تستوجب ردّ العمل به، فلا يعتبرون خبر الواحد بياناً لظاهر القرآن، وتبين في تفاصيل الدراسة أنهم بذلك لا يعتبرون تخصيص خبر الواحد لعموم القرآن، ولا تقييده لمطلقه.

* ومسألة خلافهم في ردّ الخبر في عموم البلوى، حيث يردّون خبر الواحد بهذا الميزان الذي عدّه العلماء مستحدثاً لم يعرف عن أحد من سلف الأمة.

وبهذا تبين أن مسلكاً مبايناً في التعامل مع خبر الواحد اعتمدته كتب أصول

الحنفية، وأن هذا المسلك يخالف المنهج الأصولي عند جمهور العلماء.

وقد بني على منهج التعامل مع خبر الواحد الذي اعتمده الحنفية مظهراً أصوليًّا يتمثل في إعلاء دلالة ظواهر النصوص والتمسّك بها، وتجنّب السعي في إخراجها عن ظاهرها، فكلما أمكن في مسلكهم إجراء النص على ما لا يخرجه عن ظاهره، كان الأولى في منهج التعامل مع النص التشريعي.

فإضعاف حجية خبر الواحد عند الحنفية قابله تقوية حجية ظاهر نصوص القرآن الكريم، فاعتمدوا قطعية دلالة عموم النص وقووا دلالة مطلقه، فجعلوا لنصوص القرآن قطعية في الثبوت، وقطعية في الدلالة، وبذلك يضعف خبر الواحد، ويكون التعامل باعتماد ظواهر النصوص وردّ أخبار الآحاد، ولهذا لا يتحقّق بهذا المسلك تخصيص عموم النص، ولا تقييد مطلقه بخبر الواحد.

وهذا بخلاف منهج الجمهور فحيث كان قيام حجية الاستدلال عندهم تتمثّل في نصوص القرآن كما تتمثّل في خبر الواحد، كان التباين بين المنهجين من جهة الثبوت ومن جهة الدلالة، فمن جهة الثبوت تعدّ آيات القرآن قطعية، وأخبار الآحاد ظنية، أما من حيث الدلالة؛ فدلالة عموم آيات القرآن ومطلقها ظنية، ودلالة خصوص أخبار الآحاد وتقييدها قطعية، وبهذا تكاملت النظرة، فتكون قطعية ثبوت القرآن مع قطعية دلالة خبر الواحد، وظنية ثبوت خبر الواحد مع ظنية دلالة ظواهر النصوص، فيعتمد الحكم بناء على الجمع بينهما؛ لأن كلًّا له قطعية من جهة، وظنية من جهة، وذلك هو التصوّر العام في نظر الجمهور للتعامل مع آيات القرآن وأخبار الآحاد.

الفرع الثاني: تفسير وقوع الاختلاف عند متأخري الحنفية:

بعد تقرير خلاف الحنفية وجمهور الأصوليين في المنهج الأصولي المتمثّل في مسلك التعامل مع خبر الواحد؛ ففي تفسير وقوع هذا الاختلاف؛ ذهب بعض الحنفية المعاصرين في تعليل ذلك أن الإمام أبا حنيفة كانت له قواعد في قبول خبر الواحد تختلف عن قواعد غيره من الأئمة، وأن منهجه في ذلك الاعتماد على أصول انفرد بها،

يقيس عليها قبول الخبر أو ردّه[١].

فالخلاف مردّه إلى منهجية الإمام أبي حنيفة في قبول الأخبار.

وأرى أن هذا التعليل في تفسير خلاف الحنفية مع الجمهور في مسائل خبر الواحد فيه نظر، وذلك لما يلي:

أولاً: اعتماد النظر في الأصول لقبول العمل بظاهر الخبر ليس منهجاً خاصًّا بأبي حنيفة، وإنما هو منهج يسلكه جميع الأئمة، وقد سبق تفصيل ذلك وبيانه، فلا يصحّ دعوى أن ذلك هو مرجع الخلاف الواسع الذي يظهر في مسائل أصولية متعدّدة مردّها التعامل مع خبر الواحد.

ثانياً: إن الخلاف في التعامل مع خبر الواحد لم يكن مجاله عدم قبول ظاهر بعض الأخبار بالنظر في الأصول، وإنما بنى الحنفية مسلكاً مختلفاً عن مسلك الجمهور، ليس في قواعد الحكم على الخبر، وإنما في التعامل مع الخبر.

فالسنة عند جمهور العلماء كما تأتي مؤكّدة لما في القرآن، فهي مبيّنة لظاهره؛ فتخصّص عمومه، وتقيّد مطلقه، وتبيّن مجمله، أما مسلك متأخّري الحنفية فيختلف في عدم اعتماد بيان خبر الواحد القرآن، فلا يجوز تخصيص عموم القرآن، أو تقييد مطلقه، بخبر الواحد، ويردّون ما يأتي به خبر الواحد من بيان زيادة على ظاهر النص القرآني.

فهذا المسلك يؤكّد أن مرجعيته ليست في قواعد قبول الخبر، وإنما منهج مختلف عن منهج الجمهور في نظرتهم إلى خبر الواحد.

ثالثاً: قد تقدّمت دراسة المسائل وتفصيل الآراء وتحقيق نسبتها للأئمة، وتبين أن الآراء القائلة بردّ خبر الواحد إذا كان زيادة على النص، ووجوب عرضه على القرآن، وردّه بمخالفته ظاهر النصوص، وعدم اعتماد خبر الواحد في تخصيص عموم القرآن، والقول بردّ الخبر في عموم البلوى، والقول بعدم بناء العام على الخاص، كلّها أقوال اعتبرها متأخّرو الحنفية، وأن هذه الأقوال لا تثبت عن الإمام أبي حنفية، وعليه فهي

---

(١) «تأنيب الخطيب» لمحمد زاهد الكوثري: ٢٩٨-٣٠٠.

أقوال عرفت عن المتأخّرين، وأكثرها منقول عن عيسى بن أبان وأبي الحسن الكرخي، ولا تصحّ نسبتها للإمام أبي حنيفة وأصحابه، بل قول الإمام في هذه المسائل يوافق أقوال باقي الأئمة، ويكون الخلاف في منهج التعامل مع خبر الواحد مسلكاً مستحدثاً عند متأخّري الحنفية مخالفاً منهج الإمام أبي حنيفة، وأن منهج الإمام يوافق منهج غيره من أئمة الفقه في التعامل مع خبر الواحد، وسيأتي مزيد بيان عن موقف الإمام أبي حنيفة رحمة الله من التعامل مع خبر الواحد.

فالراجح عندي أن الاختلاف عن مسلك الجمهور في التعامل مع خبر الواحد هو من صنيع المتأخّرين من الحنفية، وأنهم خالفوا في مسلكهم منهج الإمام أبي حنيفة نفسه وأصحابه.

وقد صرّح الدهلوي الحنفي[(١)] بخروج المتأخّرين عن مسلك أبي حنيفة، فقد قال: (وجدت أكثرهم يزعمون أن بناء الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه، وإنما الحقّ أن أكثرها أصول مخرّجة على قولهم، وعندي أن المسألة القائلة بأن الخاص مبيّن، ولا يلحقه بيان، وأن الزيادة نسخ، وأن العام قطعي كالخاص، وأن لا ترجيح بكثرة الرواية، وأنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسدّ باب الرأي، وألا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلاً، وأن موجب الأمر هو الوجوب ألبتة، وأمثال ذلك أصول مخرّجة على كلام الأئمة، وأنه لا تصحّ بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه، وأنه ليست المحافظة عليها والتكلّف في جواب ما يرد عليه من صنائع المتقدّمين في استنباطاتهم، كما يفعله البزدوي وغيره، أحقّ من المحافظة على خلافها، والجواب عما يرد عليه).[(٢)]

وقد ردّ بعض الحنفية المعاصرين على الدهلوي بكلام مفاده أنه قال ذلك عن جهل

---

(١) هو أبو عبد العزيز أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي الهندي، الملقب شاه ولي الله، فقيه حنفي من المحدثين، من مؤلفاته: «حجة الله البالغة» و«الإنصاف في أسباب الخلاف» و«عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد» و«المسوى من أحاديث الموطا» وغيرها، توفي سنة (١١٧٦ هـ). انظر: «الأعلام»: ١/ ١٤٩.

(٢) «حجة الله البالغة» للدهلوي: ٣٣٧.

بأصول الحنفية، وعدم اطّلاع على كتب المذهب.[١]

وهذا الرَّدّ لا يغني في مجال البحث، على أن الدهلوي لم ينفرد بهذا الكلام، فقد سبقه علماء معروفون باتساع اطّلاعهم ودقّة تتبّعهم، منهم أبو منصور البغدادي[٢]، فقد نقل الزركشي عنه قوله: (وهذه أصول مهّدوها [يقصد الحنفية] من أجل أخبار احتجّ بها أصحابنا عليهم في مواضع عجزوا عن دفعها، فردّوها من هذه الوجوه التي ذكرناها وقالوا بأمثالها في الضعف).[٣]

وقال الزركشي: (قد يوجد الخلاف في الأصول من الخلاف في الفروع، وهذه طريقة الحنفية في كتبهم الأصولية، ويقيّدون منها القواعد الأصولية، وهذه غير مرضية؛ فإنه يجوز أن يكون الفقيه قائلاً بالمدرك الأصولي، ولا يقول بملازمه في المدرك الفرعي؛ لمعارض اقتضى عنده القول بذلك).[٤]

وقال المباركفوري: (كثير من الضوابط والمسائل المذكورة في كتب الحنفية المنسوبة إلى الإمام أبي حنيفة قابلة للإسقاط من الكتب الحنفية، فإنها لم ترد عنه رحمه الله، بل هي منسوبة إليه بلا دليل، وشأنه أعلى وأجلّ أن يقول بها).[٥]

فهذا المنحى في بعض معالم المنهج الأصولي هو من مسالك المتأخّرين؛ خالفوا فيه مسلك الإمام أبي حنيفة الذي ثبت من أقواله في أخذه بالحديث واعتماده الخبر إن بلغه - كما سيأتي - ما ينافي هذه القواعد، وقد يحتمل أن مردّ هذا المسلك عند متأخّري الحنفية في موقفهم من خبر الواحد أثر نزعة كلامية تسرّبت في مداخل طريق

---

(١) «حسن التقاضي ترجمة أبي يوسف القاضي» لمحمد زاهد الكوثري: ٩٩.

(٢) هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي، الأستاذ أحد أعلام الشافعية، كان من أئمة الأصول وكان يدرس في سبعة عشر فناً، ويضرب به المثل، من مصنفاته «تفسير القرآن» و«فضائح المعتزلة» و«الفرق بين الفرق» و«التحصيل» في «أصول الفقه». توفي سنة (٤٢٩هـ). انظر: «وفيات الأعيان» ٣/ ٢٠٣، «سير أعلام النبلاء» : ١٧/ ٥٧٢ .

(٣) «البحر المحيط»: ٣/ ٤٠٦.

(٤) «سلاسل الذهب»: ١٠٨.

(٥) «تحفة الأحوذي»: ٤/ ٣٨٣.

المتأخّرين، فقد كان بعض أئمة حنفية العراق ذوي نزعة اعتزالية، وكان لهم أثر في المسلك الأصولي الحنفي. (١)

الفرع الثالث: التوسع في القياس:

اعتماد القياس هو أحد أصول المنهج الأصولي المتفق عليها بين أئمة الفقه، خلافاً لأهل الظاهر، ولكن الحنفية توسّعوا في استعماله، وهذا يعدّ أحد مظاهر تباين تطبيقات المنهج الأصولي، فقد عرف عنهم عنايتهم بمسلك التنويع والتفريع في أبواب الفقه قبل غيرهم من المذاهب الفقهية الأخرى، ومعلوم أن مدرسة العراق تفوّقت في تعليم الفقه ووضع مسائله وتفريع أبوابه وتقدير مسائله، وأصبحت طريقتها في تقسيم الفقه وتبويبه متّبعة، كما فعلته المالكية حيث انتقل أسد بن الفرات(٢) إلى العراق بتوجيه من الإمام مالك ليعرف مسلكهم في تنويع الفقه وتبويبه، وكان قد اشتهر أن معرفة الفقه تبع لأهل العراق، وأن من يريد التفقّه، فعليه بمصاحبة أتباع أبي حنيفة.

وكان توسّع الحنفية في استعمال القياس سبباً لأن يكونوا محلّ انتقاض واسع من أهل الحديث، وقد كان هجوم المحدّثين على الحنفية واتّساع اتّهامهم باستعمال القياس دافعاً لأن يدافع الحنفية عن أنفسهم.

---

(١) مثل أبي الحسن الكرخي فقد كان يميل للاعتزال، قال عنه الذهبي وابن كثير: (إنه كان رأساً في الاعتزال). «سير أعلام النبلاء»: ١٥/ ٤٢٧، «البداية والنهاية»: ١١/ ٢٥٤، وقد صار التدريس ببغداد وريادة المذهب ورئاسة العلم في أصحاب أبي حنيفة إليه، وله رسالة في الأصول صارت معتمد فروع المذهب، وانتشر أصحابه في البلاد وولوا التدريس في الآفاق، ومن أشهر تلاميذه أبو بكر الجصّاص، وانتهت إليه أيضاً رئاسة العلم في أصحاب أبي حنيفة، وقد قال الذهبي: (قيل عنه كان يميل إلى الاعتزال، وفي تواليفه ما يدّل على ذلك). «سير أعلام النبلاء»: ١٦/ ٣٤١،وقد تأثّر بشيخه الذي أخذ عليه كثيراً، وكان للكرخي والجصّاص أثر كبير في المذهب، حتى إن أول مصنّف كمل في أصول الحنفية هو كتاب الجصاص، وضعه مقدّمة لكتابه «أحكام القرآن»، ونقل فيه آراء شيخه الكرخي ونصرها واعتمدها الحنفية، ومنهم أيضاً عيسى بن أبان كان يقول بخلق القرآن. انظر: «تاريخ الإسلام» للذهبي ١٦/ ٣١٢، «تاريخ بغداد»: ١١/ ١٥٩، وأيضاً كان أبو سعيد البردعي من أئمة الحنفية من المتكلمين على مذهب المعتزلة. انظر: «تاريخ الإسلام» للذهبي ٢٣/ ٥٢٨، «تاريخ بغداد»: ٤/ ٩٩.

(٢) هو أبو عبد الله أسد بن الفرات المغربي روى عن مالك «الموطأ»، وهو صاحب الأسدية وهي المسائل التي جمعها من جواب ابن القاسم وهي أصل مدونة سحنون توفي سنة (٢١٣هـ). «شذرات الذهب»: ٣/ ٦٠.

فلم يرتضوا ذلك الاتّهام وراحوا يظهرون في معالجة مباحثهم الأصولية ما يردّون به تلك الدعوى، وقد ظهر ذلك في مسائل كثيرة، منها مسألة حكم جريان القياس في الحدود والكفارات، وهي إحدى مسائل الدراسة.

وكثير من الباحثين لم يتبيّن له مغزى دراسة هذه المسألة ونظائرها، ويجب أن ندرك أن مسائل العلم لا تأتي جزافاً، فلكلّ مسألة مرجعية، وسبيل التعمّق في أغوار كلام العلماء، والنظر بمنزع الترابط بين المسائل، والتكامل بين الأبواب؛ جدير بأن يستبين به تأصيل المسائل، وفهم مدارك أهل العلم فيها.

وتأتي مسألة جريان القياس في الحدود والكفارات في سياق حجية القياس عند أهل العلم، وشمولية هذا الدليل؛ ليستوعب أحكام الشرع، أن يخرج عن بساطه أبواب من أحكام الشريعة.

فالجمهور على أن القياس لا يمتنع عنه شيء من أحكام الشرع متى وجدت أركانه وشروطه، وظاهر كلام الحنفية أن حجية القياس لا تنسحب على باب الحدود والكفارات، وأضافوا إليها التقديرات والأسباب والشروط والرخص، وإن وافقهم بعض أتباع المذاهب الأخرى في باب الرخص.

والنظر في حجية القياس كان موضع إشكالية بارزة في منحى المناهج الأصولية، وهي جزء من إشكالية أكبر في التصوّر الإسلامي عموماً تشتهر بالعقل والنقل.

وإشكالية القياس كانت أحد أهمّ معالم الاختلاف في المنهج الأصولي بين أئمة الفقه الإسلامي ومناهج أخرى، وقد سبق أن المنهج الأصولي موضع اتفاق بين أئمة الفقه، وأن التباين هو في محالّ التفريع والتطبيق وبعض التفاصيل، غير أن العمل الفقهي برزت فيه ما يباين منهج أئمة الفقه كمنهج أهل الحديث وأهل الظاهر، وكان من أوضح معالم هذا التباين حجية القياس، وتبني رفضه وردّه.

وتتمثّل إشكالية القياس والنص في أن حقيقة التشريع الإسلامي يقوم على الربانية، وأنه لا مدخل فيه للبشر في شأن التشريع، وأن الحاكمية فيه لله تعالى وحده بإطلاق،

فتكون مرجعيته هي نصوص الوحي الإلهي، وأن مصدره محصور فيما نزل من السماء.

وهذا التأصيل يدفع عن جناب الشرع كلّ نزعات الأثر البشري، فما سوى الوحي إلا أهواء محذور اتباعها، قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨].

والتشريع يلزم أن يصدر عن نصوص الوحي في جميع أحكامه، والفقهاء يعتمدون القياس حجة معتبرة منبثقاً من منهج الشرع بما ثبت بالقرآن والسنة وإجماع الصحابة وقواعد الشرع ومقاصده، ولكن القياس في حقيقته يعتمد اجتهاد القائس، ولذا كان الحذر من أن يتسرّب إلى معطيات المنهج التشريعي الرباني أثارة من إعمال العقل البشري.

وعند ذلك يلوح التجاذب بين ما قد يبدو أنهما طرفان: أحدهما: المحافظة على الأثر وعدم البعد عن مشكاة الوحي، والثاني: سبيل اعتماد القياس في إقامة منهجية تشريعية تبتغي إقامة معاني التشريع وعلل الأحكام سبيلاً لتحقيق كمال التشريع الإسلامي ومقاصده وحِكَمه.

وكانت إشكالية النص والقياس لا تغيب عن التأثير في التنظير داخل معطيات المسلك الأصولي، فمهما سلك الفقهاء سبيل القياس رسّخوا مرجعية النصوص، وأبرزوا تحاشي طغيان المسلك القياسي.

وقد كان لذلك مظاهر واضحة، فالحنفية حيث كانوا أكثر من تلقّوا هجمات طعن أهل الحديث بالغلوّ في القياس؛ نراهم يسعون في إثبات بُعْدِهم عن هذا الغلوّ في تنظيرهم الأصولي، ومن ذلك كلامهم في هذه المسألة، فقد راموا به تضييق سبيل القياس، فمنعوه في بعض أبواب التشريع، كأبواب الحدود والكفارات والتقديرات والأسباب والشروط والرخص.

وقد نبّه على مدرك هذا المقصد ابن المنيّر، فنقل عنه الزركشي: (أن أبا حنيفة قد اشتهر عنه القول بالقياس، والإقبال على الرأي، والتقليل من التوقيف والأحاديث، فتبرّأ أصحابه من ذلك فأظهروا أنهم امتنعوا من الرأي والقياس في كثير من القواعد التي قاس

فيها أصحاب الحديث. قلت (القائل الزركشي): وكذلك منعهم من التعليل بالعلّة القاصرة، فهم يدّعون أنَّا أقْوَلُ بالقياس منهم).[١]

يقصد الزركشي اختلاف الحنفية مع الجمهور في منعهم التعليل بالعلّة القاصرة، وهي التي انتفى عنها ما اشترطه الأصوليون في كون العلّة متعدّية، فالعلّة القاصرة ما لا تتعدّى محلّ النص، ومحلّ الاختلاف حيث كانت غير منصوص عليها، فأما المنصوص عليها فلا خلاف في التعليل بها.

وأما القاصرة فالجمهور على جواز التعليل بها خلافاً للحنفية فيمنعون منه، والخلاف في هذا لا يعدو كونه لفظيًّا، لأن مراد الجمهور بالتعليل ليس تعدية الحكم إلى غير محلّ النص، فذلك لا يجوز باتفاق، وإنما يكون فائدة معرفتها في غير التعدية أمرين:

الأول: قصر الحكم على مورد النص ومنع الإلحاق؛ لئلا يظنَّ الظَّانّ أن الحكم يثبت فيما سوى مورد النص، كما يعلّل تحريم الميتة بعلّة تمنع دخول المذكّي فيها، ويعلّل تحريم الدم بعلة تمنع دخول العرق والريق وغيرهما فيها، ويعلّل اختصاص الهدي والأضحية بالأنعام بعلّة تمنع دخول غيرها فيها، وأمثال ذلك كثيرة.

والفائدة الثانية: معرفة حكم الشرع وما اشتمل عليه من مصالح العباد في المعاش والمعاد، فإن ذلك مما يزيد به الإيمان والعلم، ويكون أعون على التصديق والطاعة، وأدعى إلى القبول بمعرفة الباعث المناسب في مطابقة الحكم الشرعي لوجه الحكمة والمصلحة، والتأكيد على أن الشرع جميعه إنما شرع لحكمة ورحمة، وليس لمجرّد قهر التعبّد ومحض المشيئة.[٢]

---

(١) «البحر المحيط»: ٤/ ٥١.

(٢) انظر: «المستصفى» ٣٨٠، «الإحكام» للآمدي: ٣/ ٢٣٨-٢٤١، «المحصول»: ٥/ ٤٢٧، ٤٢٨، «بيان المختصر»: ٣/ ٣٤-٣٧، «البحر المحيط»: ٤/ ١٤٢-١٤٣، «شرح تنقيح الفصول»: ٤٠٥،٤٠٦، «المسودة»: ٣٦٧، «كشف الأسرار»: ٣/ ٣١٥،٣١٦، «التوضيح في حلّ غوامض التنقيح»: ٢/ ١٣٣، ١٣٤، «تيسير التحرير» ٤/ ٥،٦، «الرد على المنطقيين» لابن تيمية ٢٣٧.

والحنفية بقولهم بعدم جواز التعليل بالعلّة القاصرة يشيرون إلى أن غيرهم أكثر تعلّقاً بالقياس منهم، كما ذكره الزركشي.

ومثله كلامهم في ردّ بعض مسالك العلّة، ومنها مسلك الشبه كما سبق دراسته، كل هذا إمعان في ظهور منهجهم في قوّة اعتماد الأثر، حتى لم يقف بهم ذلك عند مجال التنظير، فباحوا بدعاوى قويّة بأن منهجهم في التمسّك بالأثر لا يماثلهم فيه غيرهم، حتى قال السرخسي ينقض منهج الشافعي: (وأصحابنا هم المتمسّكون بالسنة والرأي في الحقيقة، فقد ظهر منهم من تعظيم السنة ما لم يظهر من غيرهم ممن يدّعي أنه صاحب الحديث؛ لأنهم جوّزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوّة درجتها، وجوّزوا العمل بالمراسيل، وقدّموا خبر المجهول على القياس، وقدّموا قول الصحابي على القياس؛ لأن فيه شبهة السماع من الوجه الذي قرّرنا، ثم بعد ذلك كلّه عملوا بالقياس الصحيح، وهو المعنى الذي ظهر أثره بقوّته).[(١)]

وليس القصد مناقشة دعوى السرخسي، وإنما توضيح معاناة الحنفية في نفيهم دعوى الغلوّ في القياس، وأن ذلك كان له أثره في تنظيرهم الأصولي.

ولا تقف تلك الملاحظة عند الحنفية، فتلمح أيضاً صنيع بعض الأصوليين من الشافعية، كالجويني، وقد أعلى من شأن القياس حتى قال: (معظم الشريعة صدر عن الاجتهاد، والنصوص لا تفي بالعُشْر من معشار الشريعة).[(٢)]

وقال: (الأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلّق به من وجوه النظر والاستدلال، فهو إذاً أحقّ الأصول باعتناء الطالب).[(٣)]

وحيث كان ذلك الغلوّ الظاهر نجد الجويني يعتمد في تنظيره بما يخفّف من غلوائه في القياس، فلا يعتمد القياس أصلاً من أصول الفقه، خلافاً لجمهور الأصوليين، وتبعه في ذلك الغزالي، قال الزركشي: (القياس من أصول الفقه، أي: أدلته، خلافاً لإمام

(١) «أصول السرخسي»: ٢/ ١١٣.
(٢) «البرهان»: ٢/ ٥٣٦، ٥٣٧.
(٣) «البرهان»: ٢/ ٤٨٥.

الحرمين والغزالي وإلكيا).[1]

وقد عدّ الغزالي القياس من طرق استنباط الأحكام، فقال: (المثمر هي الأدلة، وهي ثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع فقط، وطرق الاستثمار هي وجوه دلالة الأدلة، وهي أربعة؛ إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها، وباقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها)[2]، ويريد بالمعقول والمعنى استعمال القياس.

ونفس الملاحظة يمكن بها أن نفسّر ذلك الإفراط في تناول كتب الأصول لمباحث القياس، حيث يبدو بجلاء الاستطراد والبسط، وأحياناً التعقيد في بعض مباحث العلّة، فمرجع ذلك في نظري هو القصد إلى وضع القيود والإكثار من مسالك التضييق، والرغبة في إحكام الضبط، وذلك كلّه إلجاماً لأثر الرأي في التعامل مع منهج التشريع.

ومما يلفت إليه الانتباه في هذا السياق أنه لم يرد عن الإمام أبي حنيفة وأصحابه كلام في تأصيل القياس، وإنما جاء الكلام في القياس وتأصيله وتحقيقه عن الإمام الشافعي، حتى قال الرازي: (والعجب أن أبا حنيفة رحمة الله عليه كان تعويله على القياس، وخصومه كانوا يذمّونه بسبب كثرة القياسات، . . . .لم ينقل عنه ولا عن أحد من أصحابه أنه صنّف في إثبات القياس ورقة، ولا أنه ذكر في تقريره شبهة فضلاً عن حجة، ولا أنه أجاب عن دليل لخصومه في إنكار القياس، بل أوّل من تكلّم في هذه المسألة وأورد فيها الدلائل هو الشافعي).[3]

وإشكالية النص والقياس موهومة لا حقيقة لها، فالقياس سبيل معرفة مراد الشرع من نصوصه، مثله مثل طريق دلالات الألفاظ.

يقول ابن القيّم: (فمن عرف مراد المتكلّم بدليل من الأدلة، وجب اتّباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلّم، فإذا ظهر مراده

(١) «البحر المحيط»: ٤/ ٢٥ .

(٢) «المستصفى»: ٧.

(٣) «مناقب الشافعي» للرازي: ١٥٨ .

ووضح بأيّ طريق كان، عمل بمقتضاه؛ سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماءة، أو دلالة عقلية، أو قرينة حاليّة).(١)

ثم يقول بعدها: (والعلم بمراد المتكلّم يعرف تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علته).(٢)

ثم الخشية من أثر الانحراف بالقياس يرفعها ضابط أساس، وهو أنه لا بدّ من شرط ألا يخالف القياس نصًّا شرعيًّا، وإلا كان قياساً فاسداً مردوداً، ثم لا تباح ساحة القياس إلا لمن تحقّقت فيه أهلية العلم وتلبس بشروط الاجتهاد، فلا يكون التورّع عنه بعد ذلك إلا جهل فاضح.

ويبقى أن التوسّع في القياس سمة في المنهج الأصولي الحنفي، وإذا كان للاستنباط عند الأئمة أصول؛ فقد يزيد أحد المذاهب من اعتماده على أحد الأصول، وهذا قد نلحظه في غير المذهب الحنفي، ولكن ذلك لا يعني ضعف اعتماد المذهب على غيره من الأصول، وفي المطلب التالي الرَّدّ على دعوى ضعف اعتماد المنهج الحنفي على الآثار.

المطلب الثاني: موقف الإمام أبي حنيفة من السنة النبوية:

بعد توضيح أن الخلاف في المنهج الأصولي من حيث مسلك التعامل مع خبر الواحد هو من صنيع متأخّري الحنفية، وأن آراء الإمام أبي حنيفة في مسائل خبر الواحد يوافق منهج غيره من أئمة الفقه، فكان توضيح هذا التصوّر وتأكيده لازماً لكثرة شيوع التصوّر الخطأ عن موقف الإمام أبي حنيفة من السنة، ولذا يأتي هذا المطلب في توضيح موقف الإمام من خبر الواحد، وذلك في فروع:

الفرع الأول: ردّ دعوى ضعف اعتماد فقه أهل العراق على الآثار:

شاع عند بعض الباحثين في تاريخ الفقه الإسلامي وقوع تباين في المنهج التشريعي بين مدرستين:

(١) «إعلام الموقعين»: ١/ ٢١٨.
(٢) «إعلام الموقعين»: ١/ ٢١٩.

إحداهما تمثّل أهل الحديث، وكان مركزها في المدينة المنورة، ويمثّلها فقهاء المدينة، وقد ورث علمهم مالك بن أنس، فيعدّ إمام مدرسة أهل الحديث.

والثانية مدرسة أهل الرأي، وكان مركزها العراق، وتحديداً الكوفة، وكان يمثّلها أئمة الكوفة الذين ورث أبو حنيفة علمهم، وصار إمام هذه المدرسة.

وقد تباين **منهج المدرستين** من جانبين:

الأول: اعتماد مدرسة الحديث على الأثر، والوقوف على المأثور، وتجافي الرأي، وعدم إقحام القول بمنطق النظر، وذلك مردّه إلى كون المدينة مركز الآثار والسنن، وموضع روايات الأحاديث.

الثاني: اعتماد مدرسة الكوفة على كثرة الرأي وتشعّب القياس والإغراق فيه؛ وذلك لقلّة وجود الآثار عندهم، وكثرة اختلاق الأحاديث في بيئتهم؛ مما نحى بمنهجهم إلى قلّة اعتماد الآثار وتغليب النظر والرأي.

و جرى على هذا التصوّر كثير ممن كتب في تاريخ التشريع الإسلامي من المعاصرين.[(١)]

فقد اعتبر فقه أهل العراق ضعيفاً في اعتماد الآثار، معوّلاً على الرأي، بخلاف فقه أهل المدينة، وفي هذا الكلام نظر، حيث كان منهج الفقهاء جميعهم في القرون الأولى التي تأصّل فيها منهج الاستنباط يقوم على منحى متفق في اعتماد الأثر، واستعمال الرأي في الاستنباط من الآثار، واتباع مسلك الصحابة والتابعين في طرق الفهم والنظر، سيّان في ذلك فقهاء الكوفة، وصار مذهبهم المعتمد هو المذهب الحنفي، وفقهاء المدينة وصار مذهبهم المعتمد هو المالكي، أو غيرهم من مذاهب أهل السنة ما بقي منها كمذهب الشافعي ومذهب أحمد، أو ما لم يكن له بقاء امتداد، كمذهب الأوزاعي، ومذهب الثوري، ومذهب الليث، ومذهب أبي ثور، وغيرهم.

---

(١) «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»: للحجوي: ١/ ٣٨٣، «مالك» لمحمد أبو زهرة: ١٧٤، «أبو حنيفة» لمحمد أبو زهرة: ١١٣ـ١٩٠، «تاريخ الفقه الإسلامي» بدران أبو العينين: ٧٥ـ٨٠.

ويفنّد دعوى ضعف اعتماد أهل العراق على الآثار ما يلي:

أولاً: إن المسلمين في هذه الفترة كانت عنايتهم بالشرع في المحلّ الأسمى، وكان ذلك لا ينصبّ على مكان دون آخر، بل حتى كل ما كان يستحدث انضواؤه تحت دولة المسلمين من الأماكن النائية، كان حرص المسلمين عظيماً على نشر تعليم القرآن والسنة؛ حتى صار من المدن النائية كخراسان وغيرها مركزاً ينتشر فيه علم الكتاب والسنة، وبرع من أهلها أئمة عظام في علوم السنة ونشرها، وحسبنا أن البخاري رحمه الله من أهل بخارى، وما هو إلا مثال واحد، فكيف يظنّ بالكوفة تقصيرها في نشر السنة وآثارها.

ومعلوم أن الصحابة تفرّقوا في أمصار الإسلام، وقد قال ابن القيّم إن أصحاب رسول الله ﷺ (قد انتقل أكثرهم عن المدينة، وتفرّقوا في الأمصار، بل أكثر علمائهم صاروا إلى الكوفة والبصرة والشام، مثل عليّ بن أبي طالب كرَّم الله وجهه، وأبي موسى، وعبد الله بن مسعود، وعبادة بن الصامت، وأبي الدرداء، وعمرو بن العاص، ومعاوية بن أبي سفيان، ومعاذ بن جبل، وانتقل إلى الكوفة والبصرة نحو ثلاث مئة صحابي ونيّف، وإلى الشام ومصر نحوهم).(١)

فإذا تبيّن هذا، فكما يقول ابن حزم: (فإذ لا شكّ في هذا، فما بالمدينة سُنّة إلا وهي في سائر الأمصار كلّها ولا فرق).(٢)

وقد كان هذا المسلك هو جواب الليث بن سعد على رسالة مالك رحمهما الله تعالى؛ حين بعث إليه بحجية عمل أهل المدينة؛ فأجابه الليث بتفرّق الأصحاب في الأمصار، وحرصهم على إقامة السنن فيها، فتكون سنّتهم في الأمصار حجة كسنّتهم في المدينة؛ (فإذا جاء أمر عمل فيه أصحاب رسول الله ﷺ بمصر والشام والعراق على عهد أبي بكر وعمر وعثمان، ولم يزالوا عليه حتى قبضوا لم يأمروهم بغيره؛ فلا نراه يجوّز لأجناد المسلمين أن يحدثوا اليوم أمراً لم يعمل به سلفهم من أصحاب رسول الله ﷺ

---

(١) «إعلام الموقعين» لابن القيم: ٢/ ٣١٧، ٣١٨.
(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: ٢/ ١١٥ .

والتابعين لهم).[١]

ثانياً: إن العالم الإسلامي في الوضع العلمي في هذه الفترة كان بمثابة البلد الواحد، وذلك أن سنة العلم زمنهم قامت على الرحلة بين البلدان، والتنقّل من مكان إلى مكان، فلا تجد مكاناً حُرِم من أئمة المسلمين من أبناء البلاد الأخرى، وكانت الكوفة إحدى المراكز النشطة في محطّ رحال العلماء إليها.

فخرج التابعون من علماء الكوفة يأخذون عن الصحابة بالمدينة كعمر وابنه وزيد بن ثابت وعائشة[٢]، ودخل الكوفة كثير من علماء التابعين ومن بعدهم من أهل أمصار الإسلام.[٣]

ثالثاً: إن الكوفة كان حظّها كبيراً من أئمّة الحديث ورواته، فقد سكنها وانتقل إليها كثير من كبار أئمة المحدثين.[٤]

وقد تتبّعت رواة الحديث من أهل الكوفة ممن خرج لهم رواية في الكتب الستة من خلال تراجم ابن حجر في «تقريب التهذيب»؛ فبلغ عددهم ما يقارب ألفاً ومئة وستّين راوياً، في حين بلغ رواة الحديث من أهل المدينة ما يقارب ثمان مئة وعشرين راوياً.

وكان في الكوفة كثير من أئمة العلم والفتوى، ومن يراجع صنيع ابن القيّم حيث عدّد بعض أسماء المفتين من علماء التابعين وتابعيهم في أمصار الإسلام، يجد أن عدد من ذكرهم من علماء الكوفة أضعاف من ذكرهم من علماء المدينة.[٥]

---

(١) «إعلام الموقعين»: ٣/ ٨٤.

(٢) «إعلام الموقعين»: ١/ ٢٥.

(٣) انظر «المحدث الفاصل بين الراوي والواعي» لأبي محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزي: ١/ ٢٣٢.

(٤) من كبار أئمة الحديث في الكوفة: عامر الشعبي، ومسروق بن الأجدع، وعبيدة بن عمرو السلماني، والأعمش سليمان بن مهران، وسعيد بن جبير، ومسعر بن كدام، وسفيان بن سعيد الثوري، ووكيع بن الجراح، وأبو إسحاق السبيعي، ومنصور بن المعتمر، وعلي بن مسهر، وأبو معاوية محمد بن خازم، وأبو نعيم الفضل بن دكين، وأبوبكر بن أبي شيبة وغيرهم.

(٥) راجع «إعلام الموقعين»: ١/ ٢٣-٢٦.

فتبيّن أن عدد علماء الكوفة ورواة الحديث فيها يزيد كثيراً عن عددهم في المدينة.

وقد روى ابن سعد في «الطبقات» أن عطاء قال لأحد جلسائه حين سأله ممن أنت؟ فقال: من أهل الكوفة. فقال: ما يأتينا العلم إلا من عندكم.(١)

رابعاً: إن اعتماد الرأي بمعنى فهم نصوص الوحي واستنباط الحكم منه، وهو عمل الفقهاء كان وجوده في كل مكان للمسلمين، وليس ثمّة بلد يمكن أن يستغني أهله عن الفقه، وما الفقه إلا استنباط الأحكام، وهذا الاستنباط هو رأي الفقيه، وقد قال عبد الله بن المبارك: (إن كان الأثر قد عرف، واحتيج إلى الرأي، فرأي مالك وسفيان وأبي حنيفة).(٢)

وقال الأوزاعي: (إنا لا ننقم على أبي حنيفة أنه رأى، كلنّا يرى).(٣)

وقال إسحاق بن راهويه: ما تكلّم أحد بالرأي (وذكر الثوري والأوزاعي ومالكاً وأبا حنيفة) إلا الشافعي أكثر اتباعاً وأقلّ خطأ منه.(٤)

وقال مالك بن أنس: (إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي؛ فكلّما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وكلّما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه).(٥)

وقال الشيخ محمد أبو زهرة: (إن المدنيين وعلى رأسهم شيخهم مالك رضي الله عنه قد أخذوا من فقه الرأي بحظّ عظيم، وإن عدّ مالك من فقهاء الرأي ربما لا يقل قوّة عن عدّ أبي حنيفة فيهم، وإذا كان المشربان مختلفين فإن النهاية واحدة ولا اختلاف في الغاية).(٦)

خامساً: إن اعتماد مسلك الصحابة في استنباط الأحكام من النصوص هو ما جرى

---

(١) «الطبقات الكبرى» لابن سعد ٦/ ٩٠.

(٢) «تاريخ بغداد»: ١٥/ ٤٥٩، «أخبار أبي حنيفة»: ٨٢، «مناقب الإمام أبي حنيفة»: ٣١، «الطبقات السنية»: ٢٨٠.

(٣) «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة: ٥٢.

(٤) «آداب الشافعي ومناقبه» لابن أبي حاتم: ١/ ٦٧.

(٥) «جامع بيان العلم»: ٢/ ٧٠.

(٦) «مالك» لمحمد أبو زهرة: ٢٩٥.

عليه فقهاء الكوفة؛ كما جرى عليه فقهاء المدينة، وفقهاء هذا الزمن في كل البلاد، بل إن حظّ الكوفة من وجود الصحابة ﷺ كان أعظم كثيراً من بلدان أخرى، وقد قال إبراهيم النخعي: (هبط الكوفة ثلاث مئة من أصحاب الشجرة، وسبعون من أهل بدر).(١)

ولم يقف علم الكوفة على من نزل بها من الصحابة فكان علماء الكوفة من التابعين يأخذون عن الصحابة في المدينة، كعمر، وعبد الله ابنه، وعائشة، وزيد بن ثابت.(٢)

وعن علم الصحابة بنى أبو حنيفة منهجه، وقد روى الخطيب البغدادي أن أبا حنيفة دخل يوماً على المنصور، وعنده عيسى بن موسى، فقال للمنصور: هذا عالم الدنيا اليوم، فقال له: يا نعمان، عمّن أخذت العلم؟ قال: عن أصحاب عمر عن عمر، وعن أصحاب عليّ عن عليّ، وعن أصحاب عبد الله عن عبد الله، وما كان في وقت ابن عباس على وجه الأرض أعلم منه، قال: لقد استوثقت لنفسك.(٣)

وإذا تبيّن ما سبق؛ فقد كثر استعمال أهل الرأي يراد به أهل العراق عند كثير من الباحثين، وفي سبب تخصيصهم العراق بهذا المصطلح يرى الدكتور عبد المجيد محمود أن ذلك يرجع إلى أمرين(٤):

الأول: أن العراق كثر فيها أهل الأهواء والبدع، فكان فيها نشأة الخوارج والمرجئة وغيرهما من أهل الأهواء، وقد انتسب لمذهب الحنفية بعد ذلك بعض من ينتحل الاعتزال كـ: بِشْر المُريّسي أحد كبار المعتزلة، فتسمية أهل العراق بأهل الرأي لانتشار الآراء المبتدعة فيها.

والثاني: ظهور طائفة من رواة الحديث قد انشغلوا بصناعة الرواية، وضعف شأنهم في علم الفقه، وقد نشأ بينهم وبين الفقهاء نوع صراع وتنافس، وكان جلّ هجوم هؤلاء

---

(١) «الطبقات الكبرى» لابن سعد: ٦/ ٨٩.

(٢) «إعلام الموقعين»: ١/ ٢٥.

(٣) «تاريخ بغداد»: ١٣/ ٣٣٤.

(٤) «الاتجاهات الفقهية»: ٦٩-٧٣.

المحدثين متجهاً صوب فقهاء العراق، ومرجع ذلك أن العراق تفوّقت في تعليم الفقه ووضع مسائله وتفريع أبوابه وتقدير مسائله، وأصبحت طريقتها في تقسيم الفقه وتبويبه متّبعة، واشتهر أن معرفة الفقه تبع لأهل العراق، وأن من يريد التفقّه فعليه بمصاحبة أتباع أبي حنيفة، هذا ما جعل خصومة أهل الحديث للفقهاء تتجمّع لأهل العراق؛ حتى قال ابن عبد البرّ: (وأما سائر أهل الحديث فهم كالأعداء لأبي حنيفة وأصحابه).(١)

غير أن وجود اتجاه يمثّل أهل الحديث في منهج التشريع الإسلامي أمر مقرّر، وأن هذا الاتجاه كان يجري على اتباعه طائفة المحدثين ممن كان شغلهم الرواية وعدم الانشغال بالفقه، ثم ظهر منهم توجّه فقهي بمنحى يباين منهج أئمة الفقه في بعض التوجّهات الأصولية، وقد رجّح الدكتور عبد المجيد محمود تميّز منهج أهل الحديث الفقهي في القرن الثالث الهجري.(٢)

وقد نصّ ابن حزم على وجود هذا المنهج الفقهي لأهل الحديث حين قال: (فالحنفية جماعة، والمالكية جماعة، والشافعية جماعة، والحنبلية جماعة، وأصحاب الحديث الذين لا يتعدّونه جماعة).(٣)

وتكلّم الشيخ الخضري عن الوصف العام لمنهجهم فقال: (أهل الحديث قبلتهم السنة باعتبارها مكملاً للقرآن، وباعتبارها نصوصاً تعبّد الشارع الإسلامي من دَانَ بالإسلام من غير نظر إلى علل رعاها في تشريعه ولا أصول عامة يرجع إليها المجتهد، ولا أصول خاصة بالأبواب المختلفة، فهم المتشرّعون الحرفيّون؛ ومن أجل ذلك نراهم إذا لم يجدوا نصًّا في المسألة، سكتوا ولم يفتوا).(٤)

فوجود تمايز بين منهج أهل الحديث وأهل الفقه لا ينكر، ولكن ليس بناء على التقسيم بين أهل الكوفة وأهل المدينة، وإنما الصواب أن يكون التمييز في ذلك بين منهج

---

(١) «الانتقاء»: ١٧٣.
(٢) «الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث»: ١٢٩.
(٣) «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: ٤/ ١٩٦.
(٤) «تاريخ التشريع» للخضري: ١٦٨.

أهل الفقه، وهو يمثّل المذاهب الفقهية المشهورة، وبين أهل الحديث، وهو ما يمثّل فقه المحدثين.[(١)]

الفرع الثاني: مجمل مطاعن حول موقف أبي حنيفة من السنة:

جرى لدى بعض العلماء ذكر بما يشوب موقف الإمام أبي حنيفة من السنة، وتكلّموا في مطاعن من موقفه منها.

وكان موطن مثارات الطعن وروافده قد نبتت في كتب بعض المحدثين، قال ابن عبد البَرّ: (كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة).[(٢)]، وبلغ لدى بعضهم الإفراط وتجاوز الحدّ كما قاله في «جامع العلم».[(٣)]

وأما محلّ الطعن فقائم على أنه كان قليل الرواية، وشحيحاً في بضاعة السنة، فليس له معرفة بكثير من الأحاديث والآثار.

فقد روى الخطيب البغدادي بسنده عن يحيى بن سعيد القطان[(٤)] وذُكر عنده أبو حنيفة، قالوا: كيف كان حديثه؟ قال: (لم يكن صاحب حديث).

وروى بسنده عن عبد الله بن المبارك قوله: (كان أبو حنيفة يتيماً في الحديث).[(٥)]

وذكر ابن خلدون تهمة قلّة رواية الإمام، وقال: (فأبو حنيفة رضي الله تعالى عنه، يقال بلغت روايته إلى سبعة عشر حديثاً أو نحوها).[(٦)]

وهذا القول لم يذكر ابن خلدون قائله، وقد قال به ابن عدي[(٧)] ونصّ كلامه: (ولم

---

(١) دراسة الدكتور عبد المجيد محمود «الاتجاهات الفقهية» عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري دراسة متخصصة قيمة في منهج أهل الحديث.

(٢) «الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء»: (١٤٩).

(٣) «جامع بيان العلم وفضله»: ٢/ ٢٨٩.

(٤) هو أبو سعيد يحيى بن سعيد بن فروخ التيمي مولاهم البصري، أمير المؤمنين في الحديث وسيّد الحفاظ في زمانه، توفي سنة (١٩٨ هـ). «سير أعلام النبلاء»: ٩/ ١٧٥.

(٥) «تاريخ بغداد»: ١٥/ ٥٧٣.

(٦) «مقدمة ابن خلدون»: ١/ ٥٦١.

(٧) هو أبو أحمد عبد الله بن عدي بن عبد الله بن مبارك الجرجاني، كان حافظاً متقناً جليلاً عارفاً بعلل الرجال، =

يصحّ له في جميع ما يرويه إلا بضعة عشر حديثاً)[١].

وقال ابن حبان: (لم يكن الحديث صناعته، حدّث بمئة وثلاثين حديثاً مسانيد، ماله حديث في الدنيا غيرها، أخطأ منها في مئة وعشرين حديثاً)[٢].

وضعّفه في الرواية بعض علماء الحديث من أهل الجرح والتعديل لرواة الأخبار، قال ابن عبد البرّ: (وهو سيّئ الحفظ عند أهل الحديث)[٣].

وطعن على الإمام بأنه يعوّل على الرأي ويقدّم القياس على النصوص، قال القاضي عياض[٤]: (وأما أبو حنيفة فإنه قال بتقديم القياس والاعتبار على السنن والآثار، فترك نصوص الأصول وتمسّك بالمعقول، وآثر الرأي والقياس والاستحسان)[٥].

وقال الجويني: (إنه لم يعتنِ بجمع الأخبار والآثار ليبني عليها مسائله، ولكنه يوصل الفروع بناء على ما يراه، ثم يستأنس بما يبلغه وفاقاً)[٦].

واتّهموه بمخالفة كثير من الأخبار، فقد روى ابن عبد البرّ بسنده عن وكيع بن الجراح[٧] قال: (وجدت أبا حنيفة خالف مئتي حديث عن رسول الله ﷺ)[٨].

= رحل إلى بلاد كثيرة، وصنّف كتاب «الكامل في معرفة الضعفاء والمتروكين» وهو كامل في بابه كما سمّي، توفي سنة (٣٦٥ هـ). «سير أعلام النبلاء»: ١٦/ ١٥٤.

(١) «الكامل في ضعفاء الرجال» لأبي أحمد بن عدي: ٧/ ١٢.

(٢) «المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين» لابن عدي: ٣/ ٦٣.

(٣) «التمهيد»: ٤٨/١١، وممن ضعفه: أحمد والبخاري والنسائي وأبو نعيم وابن شاهين والدارقطني.

(٤) هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي القاضي، عالم المغرب الحافظ، صنف التصانيف التي سارت بها الركبان، وبعد صيته، وكان إمام أهل الحديث في وقته، وولي قضاء سبتة ثم غرناطة، ومن مؤلفاته: «الشفا»، و«ترتيب المدارك» و«المعلم شرح صحيح مسلم» و«قواعد الإسلام» و«الإلماع في ضبط الرواية وتقييد السماع» وغيرها، توفي سنة (٥٤٤هـ). انظر: «الديباج المذهب»: ٤٦.

(٥) «ترتيب المدارك»: ١/ ٢٢.

(٦) «البرهان»: ٧٤٨/٢.

(٧) هو أبو سفيان وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي الكوفي الإمام الحافظ الثبت محدث العراق، قال أحمد: ما رأيت أوعى للعلم ولا أحفظ من وكيع. أشهر مصنفاته «التفسير»، توفي سنة (١٩٧هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء»: ٩/ ١٤٠.

(٨) «الانتقاء» لابن عبد البر: ١٥١.

وخصّ ابن أبي شيبة[١] كتاباً في مصنّفه عنونه بقوله: كتاب الرَّدّ على أبي حنيفة، هذا ما خالف به أبو حنيفة الأثر الذي جاء عن رسول الله ﷺ؛ فذكر مئة وخمسة وعشرين مسألة.[٢]

فهذه خلاصة وجوه أسباب الطعن في موقف أبي حنيفة من السنة، ويأتي الجواب في بيان حقيقة موقف الإمام من السنة.

الفرع الثالث: بيان حقيقة عناية أبي حنيفة بعلم الحديث:

يمكن أن يتّضح حقيقة عناية أبي حنيفة بعلم الحديث وما بلغه في ذلك في نقاط:

أولاً: طلب أبي حنيفة للعلم:

أول ما يتبين به عناية أبي حنيفة لجمع السنة النظر إلى موضع بدايته في طلب العلم، فكيف بما انتهى إليه؟!.

فالواقع العلمي في عصرهم قام على أن يكون تحصيل العلم الشرعي بأن يتوجّه طلّابه إلى جمع السنن، وحفظ المرويّات بعد حفظ آيات القرآن، فلهذا القصد كانت تعقد حلقات العلم، ويقوم عليه بنيان الطلب، ولم يكن سبيل العلم الشرعي يطمح في غير ذلك، فلم يعرف تعليم أحكام الفقه أو غيره مجرّداً عن روايات الأخبار في زمنهم، واقتصرت المصنّفات في عصرهم على تدوين المرويّات في أبواب التصنيف.

وقد ذاع صيت أبي حنيفة في العلم، ورسخت أقدامه في طلبه، روى ابن عبد البرّ عن سفيان الثوري قال: (كان أبو حنيفة شديد الأخذ للعلم).[٣]

---

(١) هو أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي مولاهم، الكوفي من أقران أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وعلي بن المديني في السن والحفظ،وقال أبو زرعة: ما رأيت أحفظ من أبي بكر بن أبي شيبة، وهو صاحب الكتب الكبار: «المسند» و«المصنف» و«التفسير» وغيرها، توفي سنة (٢٣٥ هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء» ١١/ ١٢٢.

(٢) «مصنف ابن أبي شيبة»: ٧/ ٢٧٧-٣٢٥.

(٣) «الانتقاء»: ١٤٢.

وقال أبو سعد ابن السمعاني: (واشتغل بطلب العلم وبالغ فيه؛ حتى حصل له ما لم يحصل لغيره). [(١)]

ويقول الذهبي: (وعني بطلب الآثار، وارتحل في ذلك). [(٢)]، وقال أيضاً: (الإمام أبو حنيفة طلب الحديث، وأكثر منه في سنة مئة وبعدها . . . . . ، بل كان يطلبه كبار العلماء، بل لم يكن للفقهاء علم بعد القرآن سواه، ولا كانت قد دوّنت كتب الفقه أصلاً). [(٣)]

وروى عن مسعر بن كدام[(٤)] أنّه قال: (طلبت مع أبي حنيفة الحديث فغلبنا، وأخذنا في الزهد فبرع علينا، وطلبنا معه الفقه فجاء منه ما ترون). [(٥)]، وهذه شهادة من أحد كبار أئمة الحديث في عصره لقّب بالمصحف لبراعته في الرواية.

قلت: وقد عدّد المزي[(٦)] في ترجمته شيوخه في الحديث، فذكر خمسة وسبعين منهم كبار أئمة الحديث في عصره. [(٧)]

ثانياً: شهادة العلماء بإمامة أبي حنيفة:

طوى الإمام مراحل العلم واجتاز سبله حتى بلغ رحمه الله منزلة التبحّر في العلم

---

(١) «الأنساب»: ٣/ ٣٧.

(٢) «سير أعلام النبلاء» : ٦/ ٣٩٢.

(٣) «سير أعلام النبلاء» : ٦/ ٣٩٦.

(٤) هو أبو سلمة مسعر بن كدام بن ظهير بن عبيدة الهلالي الكوفي الحافظ أحد الأعيان، كان يسمى المصحف من إتقانه، ويدعى الميزان لنقده وتحرير لسانه، توفي عام (١٥٥ هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء» : ٧/ ١٦٣.

(٥) «مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه» للذهبي: ٤٣.

(٦) هو جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن الزكي عبد الرحمن بن يوسف المزي الحلبي الأصل الحافظ محدّث الديار الشامية في عصره، قال الذهبي : كان خاتمة الحفاظ وناقد الأسانيد والألفاظ، وهو صاحب معضلاتنا وموضح مشكلاتنا، صنف «تهذيب الكمال في أسماء الرجال» و«تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف» ومن المعلوم أن المحدّثين بعده عيال على هذين الكتابين توفي سنة (٧٤٢هـ)، الدرر الكامنة: ٦/ ٢٢٨، «الأعلام»: ٨/ ٢٣٧.

(٧) «تهذيب الكمال في أسماء الرجال»: أبو الحجاج، جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف المزي: ٢٩/ ٤١٨ـ ٤٢٠.

والإمامة في الدين، فأذعن له علماء عصره، وأقرّ له بذلك أئمة المسلمين في زمنه، وسلّموا له برياسة العلم وإمامة الفقه، وفي شهاداتهم الحجة البالغة في مكانة الإمام في علم السنة.

فشهدوا بكونه أعلم الناس، وما كان العلم الشرعي يومها إلا علم الكتاب والسنة، ذكر ذلك منهم مكي بن إبراهيم[١] حين ذكر أبا حنيفة، فقال: (كان أعلم أهل زمانه).[٢]

وقال عليّ بن عاصم[٣]: (لو وزن علم أبي حنيفة بعلم أهل زمانه، لرجح عليهم).[٤]، وزمان أبي حنيفة هو زمان أئمة السنة كالأوزاعي والثوري ومالك ونحوهم، وعلمهم قائم على الكتاب والسنة.

وشهدوا بأنه أفقهُ الناس، ولا يتيسّر الفقه إلا بحفظ الأحاديث والآثار، إذ ليس الفقه إلا بفقه النصوص خاصة في قرون السلف الأولى، وقد قال الشافعي: (كان أبو حنيفة ممن وفّق له الفقه).[٥].

وقال سفيان الثوري وعبد الله بن المبارك: (كان أبو حنيفة أفقه أهل الأرض في زمانه).[٦] وقال عبد الله بن المبارك: (إن كان الأثر قد عرف، واحتيج إلى الرأي، فرأي مالك وسفيان وأبي حنيفة، وأبو حنيفة أحسنهم وأدقّهم فطنة وأغوصهم على الفقه، وهو أفقه الثلاثة).[٧]

---

(١) هو أبو السكن مكي بن إبراهيم البلخي الحافظ الإمام شيخ خراسان ومسندها. توفي سنة (٢١٤هـ). أو (٢١٥ هـ) انظر: «تهذيب التهذيب»: ١٠/ ٢٩٣.

(٢) «تاريخ بغداد»: ١٥/ ٤٧٣، «مناقب الإمام أبي حنيفة»: ٣٢، تهذيب الكمال: ٢٩/ ٤٣٣.

(٣) هو أبو الحسن علي بن عاصم بن صهيب الواسطي الإمام الحافظ مسند العراق شيخ المحدّثين، قال وكيع: أدركت الناس والحلقة لعليّ بن عاصم بواسط، توفي سنة (٢٠١ هـ). انظر: تذكرة الحفاظ: ١/ ٢٣١.

(٤) «تاريخ الإسلام»: ٣/ ٩٩٠، «مناقب الإمام أبي حنيفة»: ٣٢، «أخبار أبي حنيفة» للصيمري: ٢٣.

(٥) «تاريخ بغداد»: ١٥/ ٤٧٣، «وفيات الأعيان»: ٥/ ٤٠٩، تهذيب الكمال: ٢٨/ ٤٣٧.

(٦) «البداية والنهاية» ١٣/ ٤١٩، وانظر: «تاريخ بغداد»: ١٥/ ٤٥٩، «تهذيب الكمال»: ٢٩/ ٤٣١.

(٧) «تاريخ بغداد»: ١٥/ ٤٥٩، «أخبار أبي حنيفة»: ٨٢، «مناقب الإمام أبي حنيفة»: ٣١، «الطبقات السنية»: ٢٨٠.

فتأمّل قول ابن المبارك (إن كان الأثر قد عرف)، تجد دلالته واضحة أن الرأي لا يتكلّم به إلا بعد معرفة الأثر، فلم يكن كلام أبي حنيفة في الفقه إلا بعد ما حواه من الآثار.

وشهد بعضهم أن فقه الناس صار في اتِّباع أبي حنيفة، وقال الشافعي: (من أراد أن يعرف الفقه فليلزم أبا حنيفة). وقال: (الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة).[(١)]

وغير هذه الشهادات كثير، وقد أورد ابن عبد البرّ شهادة عشرات من كبار علماء الأمة في منزلة الإمام أبي حنيفة.[(٢)]

ثالثاً: تقليد أئمة الحديث للإمام أبي حنيفة:

إن من أبلغ الحجج وأقوى براهين حقيقة موقف أبي حنيفة من السنة وقيام علمه على الأثر، تقليد أئمة الحديث لفقه الإمام، فقد كان من كبار علماء رواية الحديث ونقده من آثروا فقه أبي حنيفة على غيره من الأئمة، فمنهم وكيع بن الجراح، فقد روى الخطيب البغدادي وابن عبد البرّ عن يحيى بن معين[(٣)] قال: (ما رأيت مثل وكيع، وكان يفتي برأي أبي حنيفة).[(٤)]

ومنهم يحيى بن سعيد القطّان، فأورد ابن عبد البرّ عنه قال: (لا نكذب الله، ما سمعنا أحسن من رأي أبي حنيفة، وقد أخذنا بأكثر أقواله).[(٥)]

---

(١) «تاريخ بغداد»: ١٥/ ٤٧٣، «سير أعلام النبلاء»: ٦/ ٤٠٣، «تهذيب التهذيب»: ١٠/ ٤٥٠، «شذرات الذهب»: ٢/ ٢٣٠، مناقب أبي حنيفة: ٣٠، الطبقات السنية: ٢٩.

(٢) «الانتقاء»: ١٢٤ وما بعدها. وقد رجع بعض من وقع في كلام بالنقد لحال أبي حنيفة منهم أحمد بن حنبل، فقد ذكر الطوفي أن آخر ما صحّ عن الإمام أحمد إحسان القول فيه، والثناء عليه وقال: ذكره أبو الورد من أصحابنا في كتاب «أصول الدين» والله - سبحانه وتعالى - أعلم بالصواب. «شرح مختصر الروضة»: ٣/ ٢٩٠.

(٣) هو أبو زكريا يحيى بن معين بن عون الغطفاني مولاهم البغدادي، أحد الأئمة «الأعلام» سيّد الحفاظ وشيخ المحدثين وحامل راية الجرح والتعديل، قال عن نفسه: كتبت بيدي ألف ألف حديث، وقال الإمام أحمد: كل حديث لا يعرفه يحيى بن معين فليس هو بحديث، توفي سنة (٢٣٣هـ). انظر: «وفيات الأعيان» ٦/ ١٣٩، «سير أعلام النبلاء»: ١١/ ٧١.

(٤) «تاريخ بغداد»: ١٥/ ٦٤٧،«جامع بيان العلم»: ٢/ ٢٩٠،٢٩٨، «الانتقاء»: ١٣٦، «تهذيب الكمال»: ٣٠/ ٤٧٥.

(٥) «تاريخ بغداد»: ١٥/ ٤٧٣، «سيرأعلام النبلاء»: ٦/ ٤٠٢، «مناقب الامام أبي حنيفة»: ٣٢، «تهذيب الكمال»: ٢٩/ ٤٣٣، «الطبقات السنية»: ٢٩.

وقال عنه الذهبي في ترجمته: (كان في الفروع على مذهب أبي حنيفة - فيما بلغنا - إذا لم يجد النص).[(١)]

ومنهم يحيى بن معين فقد قيل له: ترى أن ينظر الرجل في رأي الشافعي وأبي حنيفة؟ قال: (ما أرى لأحد أن ينظر في رأي الشافعي، ينظر في رأي أبي حنيفة أحبّ إلي). قال الذهبي بعد أن أورد ذلك معقّباً: (قد كان أبو زكريا - رحمه الله- حنفيًّا في الفروع).[(٢)]

وحتى سفيان الثوري - وهو ممن جمع بين إمامة الحديث والفقه - كان كثير المتابعة لأبي حنيفة؛ حتى قال أبو يوسف: (سفيان الثوري أكثر متابعة لأبي حنيفة منّي).[(٣)]

وكان هذا الاتباع لأبي حنيفة معروفاً عند أهل الحديث حتى قال يحيى بن معين: (القراءة عندي قراءة حمزة، والفقه فقه أبي حنيفة، على هذا أدركت الناس).[(٤)]

فلا يمكن بعد ذلك قبول دعوى قلّة علم أبي حنيفة بالسنة؛ فلا يكون حال الإمام الذي يقلّده أمثال يحيى بن سعيد القطان ووكيع بن الجراح ويحيى بن معين ويجري على ذلك الناس في زمانه إلا بلوغ المكانة العليا في العلم بالسنة وفقهها.

رابعاً: اتفاق المسلمين على إمامة أبي حنيفة واعتبار مذهبه:

الإمام أبو حنيفة أحد أئمة الأمة، وعَلَم من كبار أعلامها وعلمائها، فهو من أئمة الإسلام فقهاً وعلماً، وممن تواتر عند الأمة فضلهم ومكانتهم، واتفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم، وخضع لعلمهم القاصي والداني.

قال الذهبي: (فقيه الملّة، عالم العراق).[(٥)]

---

(١) «سير أعلام النبلاء» : ٩/ ١٧٦، «شذرات الذهب»: ٢/ ٤٥٨.

(٢) «سير أعلام النبلاء» : ١١/ ٨٨.

(٣) «الانتقاء»: ١٢٨.

(٤) «تاريخ بغداد»: ١٥/ ٤٧٣، «أخبار أبي حنيفة»: ٨٧، «وفيات الأعيان»: ٥/ ٤٠٩، «الطبقات السنية»: ٢٩.

(٥) «سير أعلام النبلاء» : ٦/ ٣٩٠.

وقال ابن كثير: (فقيه العراق، وأحد أئمة الإسلام، والسادة الأعلام، وأحد أركان العلماء، وأحد الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المتّبعة).(١)

فهو أحد كبار المجتهدين في الأمة، قد أصّل مذهباً فقهيّاً، وبناه في جميع الأبواب، وشمل مختلف المسائل؛ معتمداً على أصول الشرع وقواعده، ومستنبطاً إياها من نصوص الكتاب والسنة، وكان مذهبه أحد المذاهب التي تلقّتها الأمة بالاعتبار والقبول، ودان لله تعالى بالفقه عليها أجيال المسلمين، واتبعها جَمّ كبير من العلماء في كل عصر.

وقد نقل الزركشي الاتفاق على أن المذاهب الأربعة هي معتمد الاجتهاد في الأمة.(٢)

وإن تجريد الأحاديث التي تردّ إليها مسائل مذهب أبي حنيفة هي ما يستبين به علم الإمام بالسنة وتشهد بإمامته في تحصيلها.

والأحاديث التي قامت عليها أقواله مبثوثة في كتب الفقه الحنفي، وقد جمعت في بعض المصنّفات كالآثار لأبي يوسف ومحمد بن الحسن.

يقول الشيخ محمد أبو زهرة: (فبين يدي القارئ كتاب «الآثار» لأبي يوسف وكتاب «الآثار» لمحمد رضي الله عنهما، وإن نظرة عاجلة لهذين الكتابين تري القارئ كيف كان أبو حنيفة يقبل أحاديث الآحاد ويرويها ويبني فقهه عليها).(٣)

وقال الشيخ ظفر أحمد العثماني التهانوي: (ما روى عنه أصحابه كمحمد بن الحسن في كتبه الستة المعروفة بظاهر الرواية، وغيرها المعروفة بـ«النوادر»، وكأبي يوسف في «أماليه»، وكتاب «الخراج» له، وكعبد الله بن المبارك في كتبه، ووكيع، وغيرهم من أصحابه مسائل كثيرة لا يحصى عددها ولا يستقصى أمدها؛ .... فهذه المسائل كلها أحاديث رواها الإمام بطريق الإفتاء دون التحديث).(٤)

---

(١) «البداية والنهاية»: ١٣/٤١٦.

(٢) «البحر المحيط»: ٤/٤٩٨.

(٣) أبو حنيفة للشيخ محمد أبي زهرة: ٣١١.

(٤) «قواعد في علوم الحديث»: ٣١٦.

إن أبا حنيفة أحد الأئمة الأربعة وأوّلهم الذين طار ذكرهم في الآفاق، وطبّق علمهم الأرض، وعنهم انتشر علم شريعة الإسلام، واتفقت الأمة على إمامتهم، وتوالى على اتباع آرائهم علماء المسلمين، ودان لله بمذاهبهم أجيالها على مَرّ قرون الإسلام، وما ذاك فحسب مما بلغوه من العلم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، بل في حال هؤلاء الأربعة كما قال ابن الأثير(١): (سِرّ خفيّ ورضاً إلهي).(٢)

وفصّله ابن أمير الحاج بأن (هؤلاء الأربعة انخرقت بهم العادة على معنى الكرامة، عناية من الله تعالى بهم، إذا قيست أحوالهم بأحوال أقرانهم، ثم اشتهار مذاهبهم في سائر الأقطار، واجتماع القلوب على الأخذ بها دون ما سواها إلا قليلاً على ممرّ الأعصار؛ مما يشهد بصلاح طويّتهم، وجميل سريرتهم، ومضاعفة مثوبتهم، ورفعة درجتهم).(٣)

خامساً: إمامة أبي حنيفة في السنة:

إن مكانة الإمام في العلم برهان ناصع على ما بلغه من مكانة في علم الكتاب والسنة، ولا يتصوّر غير ذلك لمن يكون إماماً مقتدى للأمة، ويكون الفقهاء عيالاً عليه في تقويم الملّة، لاسيّما في صدر الإسلام الأول مع وفرة المجتهدين من الأئمة، وتلك المرتبة ما كانت إلا بإمامته في علوم الكتاب والسنة، فلا عجب إذاً أن يشهد له بجمعه كل حديث فيه فقه.

فقد روى الخطيب أن إسرائيل(٤) كان يقول: (نعم الرجل النعمان؛ ما كان أحفظه

---

(١) هو مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الجزري ثم الموصلي، المعروف بابن الأثير، جمع بين علم العربية والقرآن والنحو واللغة والحديث والفقه، وصنف تصانيف مشهورة وألف كتباً مفيدة، منها «جامع الأصول في أحاديث الرسول» و«النهاية في غريب الحديث والأثر» و«الشافي شرح مسند الشافعي» و غيرها، توفي سنة (٦٠٦ هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء» : ٢١/ ٤٨٨.

(٢) «جامع الأصول في أحاديث الرسول» لابن الأثير: ١٢/ ٩٥٢.

(٣) «التقرير والتحبير»: ٣/ ٣٥٤.

(٤) هو أبو يوسف إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي الكوفي، أحد «الأعلام»، قال الذهبي: كان حافظاً حجة صالحاً خاشعاً من أوعية العلم، وقال أحمد بن حنبل: كان شيخنا ثقة، وجعل يعجب من حفظه، توفي سنة (١٦١هـ أو ١٦٢ هـ). انظر «تهذيب الكمال»: ٢/ ٥١٥، ، «تذكرة الحفاظ» ١/ ١٥٨.

لكل حديث فيه فقه، وأشدّ فحصه عنه، وأعلمه بما فيه من الفقه).[(١)]

ولا غرو أن يشهد بإمامته أئمة السنة منهم أبو داود صاحب «السنن»، فقد قال: (رحم الله مالكاً كان إماماً، رحم الله الشافعي كان إماماً، رحم الله أبا حنيفة كان إماماً).[(٢)]

وكذا أبو عبد الله الحاكم عدّه من أئمة الحديث، فقال في «مستدركه» عقب حديث أسنده: (وقد وصل هذا الحديث عن أبي إسحاق جماعة من أئمة المسلمين غير من ذكرناهم منهم أبو حنيفة النعمان بن ثابت).[(٣)]

وفي كتاب «تذكرة الحفاظ» الذي جمع فيه الذهبي أهل الاجتهاد في توثيق الحديث، ترجم لأبي حنيفة، وفيها قال: (وكان إماماً ورِعاً عالماً عاملاً متعبداً كبير الشأن).[(٤)]

ويقول ابن خلدون: (ويدل على أنه من كبار المجتهدين في علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم والتعويل عليه واعتباره ردًّا وقبولاً).[(٥)]

الفرع الرابع: العلم بالسنة غير روايتها:

ما جاء عن بعض أهل الحديث من كلام في الغضّ من حديث أبي حنيفة، فإن له متّجهاً يجب توضيحه، حيث إن كلامهم له هدف مقصود، وهو مسار رواية الحديث، ذلك أن الرواية كانت علماً يقوم على قوانين مخصوصة وضوابط متّبعة، فكانت عناية أهلها جمع الطرق، وحفظ الروايات، وإقامة الأسانيد، وضبط الألفاظ، والتصدر لرواية ذلك ونقله.

فلهم في رواية الأحاديث أصول يلتزمونها ورسم خاص يتبعونه وينقلون عنه،

(١) «تاريخ بغداد»: ١٥/ ٤٥٩، «الطبقات السنية»: ٢٧.
(٢) «جامع بيان العلم»: ٢/ ٣١٥، «الانتقاء»: ٣٢، «مناقب الإمام أبي حنيفة»: ٤٦.
(٣) «المستدرك» ٢/ ١٨٧.
(٤) «تذكرة الحفاظ»: ١/ ١٢٧.
(٥) «مقدمة ابن خلدون»: ١/ ٥٦٢.

وعندهم شغل كبير بألفاظ الأداء والتحمّل، وجمع الاختلاف في الطرق وتكثيرها، والعناية بما يقع من تباين في أسماء الرجال أو ألفاظ الأداء، ولهم ولوع بالرحلة ولقاء الشيوخ وطلب علوّ الإسناد.

ولم يكن من همّهم معرفة المعاني أو استخراج الأحكام واستنباط التشريعات، فما نصّبوا أنفسهم لتعليم الناس فقه الأحاديث وأحكام الشريعة المستنبطة منها، بل أوقفوا جهدهم لتحصيل الطرق وجمع الأسانيد وحمل الروايات وأدائها.

وكان في مثل ذلك شغل كبير عن فقه الحديث والعلم بأحكامه، فكان كثير منهم بلا فقه، وقد قال أحمد: (ما أقلّ الفقه في أهل الحديث).[1]

أما الإمام أبو حنيفة - وكثير من أئمة الاجتهاد - فكان جمعه للحديث لأجل فقهه واستنباط أحكامه واستخراج تشريعاته، وفيه شغل عن الرواية برسمها وقوانينها، فقد يقتصر الإمام على ذكر ما في الحديث من حكم على سبيل الفتوى، وقد يذكر الحديث من باب الاحتجاج.

وعدم تفرّغ الإمام للرواية والتحديث بها على رسم أهلها، ما ينبغي حمل كلام بعضهم على ضعفه في الرواية، أو كونه ليس من أهلها، وإن كان ظاهر هذا الكلام يعود بالإساءة، ولذا ذكر السخاوي[2] أن كلام التشنيع مما في ظاهره تنقيص من شأن الإمام أبي حنيفة، ينبغي تجنّب اتباع أصحابه فيه، وذكر أن بعض القضاة الأعلام من مشايخه كان يعزّر من نسب إليه التحدث ببعضه، وذكر أن شيخه الحافظ ابن حجر كان يمنع رواية مثل ذلك.[3]

---

(١) «المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد» لبرهان الدين ابن مفلح: ٢/ ٥٣٧.

(٢) هو محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي نسبة لسخا من قرى مصر، المحدّث المؤرّخ، تبلغ مؤلفاته نحواً من مئتي كتاب، من أهمها: «الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع»؛ و«فتح المغيث شرح فيه ألفية العراقي في علوم الحديث»؛ و«المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة»، توفي: (٩٠٢ هـ). انظر: «شذرات الذهب» ١٠/ ٢٣، «الأعلام» ٦/ ١٩٤.

(٣) «الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ أهل التاريخ» ص ٦٥.

وقد نصّ الشاطبي أن الأئمة لا يبلغون في كل علم مرتبة الاجتهاد، فقال: (لا يلزم أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلّق به الاجتهاد على الجملة. . . .، ونحن نمثّل بالأئمة الأربعة؛ فالشافعي عندهم مقلّد في الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته، وأبو حنيفة كذلك).[١]

والتمييز بين رواية الحديث وبين جمعه وفقهه مقرّر عند أهل العلم، وقد جعل العلّامة أبو شامة المقدسي[٢] علوم الحديث درجات، قال: (الدرجة الأولى: أعلاها وأشرفها، وهي حفظ متونه ومعرفة غريبها والتفقّه فيها، ففي فهمها مع فهم كتاب الله تعالى عن غيرهما شغل شاغل. . . .)، ثم قال: (الدرجة الثانية: حفظ أسانيدها، ومعرفة رجالها، وتمييز صحيحها من سقيمها).[٣]

ولاحِظْ كلام أبي شامة؛ تجده جعل ما يتعلّق بفقه الحديث في الدرجة الأولى، وما يتعلّق بروايته في الثانية.

وكان الفرق بين علم رواية الحديث وعلم فقهه جليًّا عند العلماء، وقد قال الإمام الشافعي لأبي علي بن مقلاص[٤]: (تريد تحفظ الحديث وتكون فقيهاً؟! هيهات ما أبعدك من ذلك).[٥]

قال البيهقي معلّقاً: (وإنما أراد به حفظه على رسم أهل الحديث من حفظ الأبواب والمذاكرة بها، وذلك علم كثير إذا اشتغل به، فربّما لم يتفرّغ إلى الفقه، فأما الأحاديث

(١) «الموافقات» ٥/ ٤٦.

(٢) هو شهاب الدين أبو القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي المعروف بأبي شامة، لأنه كان فوق حاجبه الأيسر شامة كبيرة، الإمام الحافظ المحدّث العلامة المجتهد الشافعي المقرئ النحوي، برع في علم العربية والقراءات، ودرس الحديث، وأتقن الفقه، وأفتى، صاحب مصنفات مفيدة منها: «شرح الشاطبية» و«مختصر تاريخ دمشق» وكتاب «الروضتين» وغيرها. توفي سنة (٦٦٥هـ). «شذرات الذهب» ٧/ ٥٥٣.

(٣) «شرح الحديث المقتفى في مبعث النبي المصطفى» لأبي شامة: ٤٦، ٤٥.

(٤) هو أبو علي عبد العزيز بن عمران بن أيوب بن مقلاص الخزاعي مولاهم المصري، الإمام الفقيه كان من أكابر المالكية، فلما قدم الشافعي مصر لزمه وتفقّه على مذهبه، توفي سنة (٢٣٤ هـ). انظر: «طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبة: ١/ ٦٧ .

(٥) «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» لأبي نعيم الأصفهاني: ٩/ ١٣٩، «مناقب الشافعي» للبيهقي: ٢/ ١٥٢.

التي يحتاج إليها في الفقه فلا بدَّ من حفظها معه، فعلى الكتاب والسنة بناء أصول الفقه، وبالله التوفيق). [١]

فلا يتحقّق الفقه إلا بتقليل الرواية، وقد روي عن ابن شبرمة[٢]، قال: (أقلل الرواية تفقه). [٣]

وقال مالك بن أنس لإسماعيل بن أبي أويس وأخيه أبي بكر وهما ابنا أخته[٤]: (أراكما تحبّان هذا الشأن [يعني رواية الحديث] وتطلبانه). قالا: نعم. قال: (إن أحببتما أن تنتفعا به، وينفع الله بكما، فأقلّا منه، وتفقّها). [٥]

وكان التمييز في عصور الرواية معروفاً بين من يطلب رواية الحديث وبين من يطلب فقهه، وقد ذكرت من قبل ما رواه الحافظ الرامهرمزي بسنده عن أنس بن سيرين قال: (أتيت الكوفة فرأيت فيها أربعة آلاف يطلبون الحديث، وأربع مئة قد فقهوا). [٦]

وفي حكاية أبي ثور[٧] توضيح تامّ للمقصود:

فقد روى الخطيب البغدادي أن امرأة وقفت على مجلس فيه يحيى بن معين في جماعة من أهل الحديث يتذاكرون الحديث، فسمعتهم يقولون: قال رسول الله ﷺ،

(١) «مناقب الشافعي»: ٢/ ١٥٢.

(٢) هو عبد الله بن شبرمة الكوفي الإمام العلامة أحد «الأعلام»، فقيه العراق وقاضي الكوفة، تفقه بالشعبي، وقال حماد بن زيد: ما رأيت كوفيًّا أفقه من ابن شبرمة، مات سنة (١٤٤هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء»: ٦/ ٣٤٧، «طبقات الفقهاء»: ٨٤.

(٣) «جامع بيان العلم»: ٢/ ٢٤٦.

(٤) هما أبو عبد الله إسماعيل بن أبي أويس عبد الله الأصبحي، وأبو بكر عبد الحميد أخوه من شيوخ البخاري ومسلم مات إسماعيل سنة (٢٢٦ هـ)، ومات أبو بكر سنة (٢٠٢ هـ). «سير أعلام النبلاء»: ١٠/ ٣٩١، «تهذيب التهذيب»: ٦/ ١٠٧

(٥) «ترتيب المدارك»: ٣/ ١٥٥.

(٦) «المحدث الفاصل بين الراوي والواعي»: ٥٦٠.

(٧) هو أبو ثور إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان البغدادي الكلبي الإمام المجتهد مفتي العراق، كان من أصحاب الشافعي وأحد رواة كتبه القديمة وصار من المجتهدين، قال عنه الإمام أحمد: هو عندنا في مسلاخ الثوري، توفي في سنة (٢٤٠هـ). انظر: «وفيات الأعيان» ١/ ٢٦.

وسمعت رسول الله ﷺ، ورواه فلان، وما حدّث به غير فلان، فسألتهم المرأة عن الحائض تغسل الموتى، وكانت غاسلة، فلم يجبها أحد منهم، وجعل بعضهم ينظر إلى بعض، فأقبل أبو ثور، فقيل لها: عليك بالمُقبل. فالتفتت إليه، وقد دنا منها، فسألته، فقال: نعم، تغسل الميت؛ لحديث عثمان بن الأحنف، عن القاسم، عن عائشة، أن النبيَّ ﷺ قال لها: «أما إنَّ حيضتك ليست في يدك».[(١)]، ولقولها: (كنت أفرق رأس رسول الله ﷺ بالماء وأنا حائض).

قال أبو ثور: فإذا فرقت رأس الحي بالماء، فالميت أولى به. فقالوا: نعم، رواه فلان، ونعرفه من طريق كذا، وخاضوا في الطرق والروايات، فقالت المرأة: فأين كنتم إلى الآن؟!.[(٢)]

فذاك فرق بين علم رواية الحديث، وهو ما كان عليه أهل المجلس من الخوض في الطرق والروايات، وجمع الاختلاف في الأسانيد، والتمييز بين ألفاظ التحميل ونحو ذلك، ولكن دون معرفة بالفقه، فلم يجيبوا فتوى المرأة، وبعضهم ينظر إلى بعض، وبين علم فقه الحديث، وهو ما كان عليه أبو ثور، فإنه عرف الحديث، واستخرج منه الحكم، فقاس غسل الحائض للميت على فرق رأس الحيّ منها، وذلك يحتاج إلى فقه ودراسة كي يبلغ العالم ذلك، مما يشغله عن عمل أهل الرواية، ولكن لا بدّ لفقهه من معرفة الحديث، وإلا فمن أين يأتي بالحكم؟!.

ومثاله أيضاً ما ذكر أن الأعمش[(٣)] سأل أبا حنيفة: ما تقول في كذا؟ قال: كذا، قال: ما تقول في كذا؟ قال: كذا، قال: من أين قلت؟ قال: أنت حدّثتني عن فلان عنه.

---

(١) أخرجه مسلم (١/ ٢٤٤) رقم (٢٩٨) كتاب الحيض، باب الحائض تناول من المسجد، وأبو داود(١/ ٦٨) رقم (٢٦١) كتاب الطهارة، باب في الحائض تناول من المسجد، والترمذي (١/ ٢٤١) رقم (١٣٤) باب ما جاء في الحائض تتناول الشيء من المسجد.

(٢) «تاريخ بغداد»: ٦/ ٥٧٦.

(٣) هو أبو محمد سليمان بن مهران الأسدي الكاهلي مولاهم، المعروف بالأعمش، الإمام الحافظ شيخ المقرئين والمحدّثين، محدّث الكوفة وعالمها، قال ابن المديني: للأعمش نحو ألف وثلاث مئة حديث. توفي سنة (١٤٨هـ). انظر «وفيات الأعيان» ٢/ ٤٠٠.

فقال الأعمش: يا معشر الفقهاء، أنتم الأطباء ونحن الصيادلة.[(١)]

فالأعمش هو عالم الرواية عنه أخذ أبو حنيفة، غير أن علم أبي حنيفة لم يكن سبيل الأعمش في الرواية والعناية بجمع طرقها وإقامة أسانيدها، وإنما توجّه علمه في التصرّف في استخراج فقهها واستنباط أحكامها؛ بحيث يرجع إليه أهل الرواية ليأخذوا عنه الأحكام.

وكلّ من العِلْمين فيه شغل عن الآخر، والجمع بينهما بعيد، وكان حال الإمام أبي حنيفة انشغاله بعلم الفقه عن علم الرواية، وقد قال الذهبي: (لم يصرف الإمام همّته لضبط الألفاظ والإسناد، وإنما كانت همّته القرآن والفقه، وكذلك حال كلّ من أقبل على فنّ، فإنه يقصر عن غيره).[(٢)]

وشغل كل من أهل الفقه وأهل الرواية متعلّق بالحديث وجمعه، وكلّ منهما مبلّغ عن النبي ﷺ حافظ لسنته، هذا بحفظ الروايات والطرق والأسانيد وجمع الألفاظ وطرق الأداء والتحميل ونحوها، وهذا بجمعه واستنباط المعاني واستخراج الأحكام والتشريعات.

وحفظ السنة من حيث معانيها وفقهها هو المقصود الأهمّ منها، فهي تباين القرآن؛ لأنه محفوظ لفظاً ومعنًى، فلفظه معجز متعبّد به؛ لأنه من الله تعالى، وأما السنة؛ فهي من الله في المعنى دون اللفظ.[(٣)]

---

(١) «الثقات» لابن حبان: ٨/ ٤٦٨، «الكامل في الضعفاء» ٧/ ٧، «أخبار أبي حنيفة»: ٢٧، «التعديل والتجريح» للباجي: ٢٨، «الطبقات السنية»: ٣٨.

(٢) «مناقب الإمام أبي حنيفة»: ٤٥.

(٣) أشار إلى الحكمة من كون السنة وحياً في المعنى دون اللفظ الشيخ محمد أبو زهو فقال: (وإنك لتلمس آثار رحمة الله وحكمته في أن جعل الوحي على قسمين: قسم لا تجوز روايته بالمعنى، بل لا بدَّ فيه من التزام الألفاظ المنزلة وهو القرآن الكريم، وقسم تجوز روايته بالمعنى لمن يستطيع ذلك، وهو السنة النبوية المطهّرة، وفي ذلك صون الشريعة والتخفيف عن الأمة، ولو كان الوحي كلّه من قبيل القرآن الكريم في التزام أدائه بلفظه، لشقّ الأمر، وعظم الخطب، ولما استطاع الناس أن يقوموا بحمل هذه الأمانة الإلهية). «الحديث والمحدّثون»: ص ١٩.

وإن في علم أئمة الفقه سبيلاً كبيراً في حفظ السنة، وحقّ للإمام أبي حنيفة أن يقدّر أهل الإسلام منزلته في حفظ السنة بما أدّاه من جهد وما بلغه من علم في فقهها، قال عبد الله بن داود الخريبي(١): (يجب على أهل الإسلام أن يدعوا الله لأبي حنيفة في صلاتهم، قال: وذكر حفظه عليهم السنن والفقه).(٢)

ولا غرو إذاً أن يكون الإمام أبو حنيفة بما جمع من الأحاديث وفقهها هو من أحيا السنة، فقد روى ابن عبد البرّ أن أبا حنيفة: (قال: رأيت في المنام كأني نبشت قبر النبيّ عليه الصلاة والسلام، فأخرجت عظامه فاحتضنتها، قال: فهالتني هذه الرؤيا، فرحلت إلى ابن سيرين(٣) فقصصتها عليه، فقال: إن صدقت رؤياك لتُحْيينَّ سنَّةَ نبيّك)، وقد رُئِيَت له من غيره أيضاً.(٤)

وإن حبّ السنة دافع لحبّ فرسانها الكبار من أهل فقهها واستنباط أحكامها في صفوفهم الأولى الإمام أبو حنيفة، وقد قال أبو معاوية الضرير(٥): (حبّ أبي حنيفة من السنة).(٦)

الفرع الخامس: حقيقة موقف أبي حنيفة من تقديم الخبر على القياس:

زعم بعضهم تقديم أبي حنيفة للقياس على الحديث، وهذا يعدّ دعوى شديدة الوهن لا تنبع في حقيقتها إلا عن جهل بمذهب الإمام أصوله وفروعه، ويكفي أن نشير إلى أمور:

---

(١) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن داود بن عامر بن ربيع الشعبي، الكوفي ثم البصري المشهور بالخُرَيبي لنزوله محلة الخريبة بالبصرة، الإمام الحافظ القدوة ثقة عابد، روى له الجماعة سوى مسلم. توفي سنة (٢١٣هـ).
انظر: «تهذيب الكمال»: ١٤/ ٤٥٨، «سير أعلام النبلاء»: ٩/ ٣٤٦.

(٢) «تاريخ بغداد»: ١٥/ ٤٥٩، «تهذيب الكمال»: ٢٩/ ٤٣٢، «مناقب الإمام أبي حنيفة» ٣٢، «الطبقات السنية»: ٢٩.

(٣) هو أبو بكر محمد بن سيرين الأنصاري، كان أبوه مولى لأنس بن مالك ﷺ التابعي الكبير، الإمام في التفسير والحديث والفقه، روى عن جمع من الصحابة، وكان مشهوراً بتعبير الرؤيا. توفي عام (١١٠هـ).
انظر: «وفيات الأعيان» ٤ / ١٨١، «سير أعلام النبلاء» ٤ / ٦٠٦.

(٤) «الانتقاء»: ١٤٥، ١٤٦.

(٥) هو أبو معاوية محمد بن خازم الكوفي الضرير الحافظ الثبت، محدّث الكوفة أحد الأعلام روى له الجماعة، مات سنة (٩٥ هـ). «تذكرة الحفاظ»: ١/ ٢١٥.

(٦) «سير أعلام النبلاء»: ٦/ ٤٠١.

أولاً: تأصيل الإمام أبي حنيفة مذهبه:

إن تأصيل الإمام أبي حنيفة لمذهبه فيما جاء عنه في منهجه في الاستنباط صريح في ردّ هذه الدعوى، فقد روى ابن عبد البَرّ أن أبا حنيفة قال: (ما جاءنا عن رسول الله ﷺ قبلناه على الرأس والعينين، وما جاءنا عن أصحابه رحمهم الله اخترنا منه ولم نخرج عن قولهم، وما جاءنا عن التابعين، فهم رجال ونحن رجال).

وقد ورد ذلك من غير طريق عن أبي حنيفة.(١)

وكان رحمه الله يعيب الرأي والقياس الفاسد، قال وكيع: (سمعت أبا حنيفة يقول: البول في المسجد أحسن من بعض القياس).(٢)

ونقل الشعراني أن أبا حنيفة كان يقول: (كذب والله وافترى علينا من يقول: إننا نقدّم القياس على النص، وهل يحتاج بعد النص إلى قياس؟).(٣)

وكان الإمام شديد الطعن على من عمل بخلاف السنة، وقد روى ابن عبد البَرّ أن أبا حنيفة قيل له: أتخالف النبيّ ﷺ؟ فقال: (لعن الله من يخالف رسول الله ﷺ، به أكرمنا الله، وبه استنقذنا).(٤)

وصرّح أهل العلم بتقديم أبي حنيفة الخبرَ الضعيفَ على القياس فضلاً عن الصحيح، قال ابن حزم: (وقال أبو حنيفة: الخبر المرسل والضعيف عن رسول الله ﷺ أَولى من القياس، ولا يحلّ القياس مع وجوده).(٥)

وذكر ابن السمعاني أن أبا حنيفة نصّ على تقديم خبر الواحد على القياس في كتاب

---

(١) «الانتقاء»: ١٤٤، «سير أعلام النبلاء»: ٦/ ٤٠١، «مختصر المؤمل» لأبي شامة: ٦٢، ٦٣، «إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار»: صالح بن محمد بن نوح الفلاني: ٧٠.

(٢) «سير أعلام النبلاء»: ٦/ ٤٠١، تهذيب الكمال: ٣١/ ٣٨٠، «أخبار أبي حنيفة»: ٢٧، «مناقب الإمام أبي حنيفة»: ٣٤، «المعرفة والتاريخ» للفسوي: ١/ ٦٧٣.

(٣) «الميزان» للشعراني: ٢٢٤.

(٤) «الانتقاء»: ١٤١.

(٥) «الإحكام» لابن حزم: ٧/ ٥٤.

الصوم وغيره[(١)]، وذكر مثله أبو يعلى الحنبلي.[(٢)]

وقد نقل ذلك محمد بن الحسن عن أبي حنيفة في كتاب «الحجّة على أهل المدينة».[(٣)]

ثانياً: من أصول مذهب أبي حنيفة تقديم الخبر الضعيف على القياس:

من المعلوم عن أبي حنيفة وأصحابه تقديم الحديث على القياس، بل تقديم الضعيف منه، وهذا من أصول الحنفية.

وقد نقل الجصّاص عن عيسى بن أبان تقديم القياس إذا كان الراوي غير معروف بالفقه[(٤)]، واختاره بعض المتأخّرين كأبي زيد الدبوسي والسرخسي[(٥)]، وقيّدوه بالضرورة، وأرادوا بها انسداد باب الرأي من كل وجه، أي: مخالفته لجميع الأقيسة.[(٦)]

والتحقيق في المذهب أن هذا قول محدث مباين لمذهب أبي حنيفة وأصحابه، وأنهم يقدّمون الخبر على القياس مطلقاً وبدون تفريق.[(٧)]

وقد قال ابن القيّم: (وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي).[(٨)]

---

(١) «قواطع الأدلة»: ١/ ٣٦١.

(٢) «العدة» لأبي يعلى: ٣/ ٨٩٤.

(٣) الحجة على أهل المدينة: ١/ ٣٩٢، ونصّ ما جاء: وقال أبو حنيفة: لولا ما جاء في هذا من الاثار لأمرت بالقضاء.

(٤) «الفصول في الأصول للجصاص»: ٣/ ١٣٦.

(٥) «أصول السرخسي»: ١/ ٣٤٢.

(٦) «أصول السرخسي»: ١/ ٣٤٢،«كشف الأسرار»: ٢/ ٣٧٩، «التقرير والتحبير»: ٢/ ٢٩٩.

(٧) «كشف الأسرار»: ٢/ ٣٨٣، «التلويح على التوضيح»: ٢/ ٩، «شرح المنار» لعبد اللطيف بن ملك، واسمه: «شرح منار الأنوار» في «أصول الفقه»، «شرح المنار» لابن نجيم: ٢/ ٩١، واسمه: «فتح الغفار بشرح المنار».

(٨) «إعلام الموقعين»: ١/ ٧٧.

قلت: بل إن أكثر الحنفية على تقديم قول الصحابي الذي لا يعرف له مخالف على القياس، قال الدبوسي: (الأصل عند أصحابنا أن قول الصحابي مقدّم على القياس إذا لم يخالفه أحد من نظرائه).[(١)]

ثالثاً: تحقيق قاعدة تقديم الخبر على القياس في فروع المذهب:

فروع المذهب الحنفي شاهدة على تقديم الأثر على القياس، وذلك في أحكام كثيرة، ذكر بعضها علاء الدين البخاري فقال: (عملوا بخبر أبي هريرة ﷺ في الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً، وإن كان مخالفاً للقياس، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: لولا الرواية لقلت بالقياس).[(٢)]

وقد ذكر ابن القيّم أمثلة أخرى على ذلك فقال: (قدّم حديث القهقهة مع ضعفه على القياس والرأي، وقدّم حديث الوضوء بنبيذ التمر في السفر مع ضعفه على الرأي والقياس، ومنع قطع السارق بسرقة أقلّ من عشرة دراهم، والحديث فيه ضعيف، وجعل أكثر الحيض عشرة أيام، والحديث فيه ضعيف، وشرط في إقامة الجمعة المِصْرَ، والحديث فيه كذلك، وترك القياس المحض في مسائل الآبار[(٣)] لآثار فيها غير مرفوعة).[(٤)]

وذكر السرخسي أمثلة من تقديمهم قول الصحابي على القياس، فقال: (قالوا في المضمضة والاستنشاق إنهما سنّتان في القياس في الجنابة والوضوء جميعاً، تركنا القياس لقول ابن عباس، وقالوا في الدم: إذا ظهر على رأس الجرح ولم يسل فهو ناقض للطهارة في القياس، تركناه لقول ابن عباس، وقالوا في الإغماء: إذا كان يوماً وليلة أو أقلّ، فإنه يمنع قضاء الصلوات في القياس، تركناه لفعل عمار بن ياسر ﷺ، وقالوا في

---

(١) «تأسيس النظر» لأبي زيد الدبوسي: ١١٣.

(٢) «كشف الأسرار»: ٢/ ٣٨٣.

(٣) مسائل الآبار هي مسألة تطهير الآبار إذا تنجست، فقد جاءت آثار موقوفة على بعض الصحابة أن تطهيرها بالنزح، وهذا يخالف ظاهر القياس لأن النزح لا يزيل آثار النجاسة.

(٤) «إعلام الموقعين»: ١/ ٧٧، وانظر: «مجموع الفتاوى»: ٢٠/ ٣٠٣، ٣٠٤.

إقرار المريض لوارثه: إنه جائز في القياس، تركناه لقول ابن عمر ﵄).[(١)]

الفرع السادس: الكلام حول مخالفة أبي حنيفة للأخبار الصحيحة، ويأتي ذلك في نقطتين:

أولاً: علل مخالفة أبي حنيفة لأخبار صحيحة:

لا يمكن لعالم فضلاً عن إمام مجتهد أن يخالف ما يثبت عنده من قول النبي ﷺ عمداً بلا عذر، فذاك خلاف ما أجمع عليه المسلون، وقد ذكر الشافعي الإجماع فيما نقله ابن القيّم عنه فقال: (أجمع المسلمون على أن من استبانت له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يَدَعه لقول أحدٍ من الناس).[(٢)]

ونقل ابن حزم مثله.[(٣)]

ويعدّ هذا قادحاً في الدين بأعظم القدح، فتسقط به عدالة فاعله فضلاً عن إمامته، يقول ابن عبد البَرّ: (ليس لأحد من علماء الأمة يثبت حديثاً عن النبيّ ﷺ ثم يردّه دون ادّعاء نسخ عليه بأثر مثله أو بإجماع، أو بعمل يجب على أصله الانقياد إليه، أو طعن في سنده، ولو فعل ذلك أحد سقطت عدالته فضلاً عن أن يتخذ إماماً، ولزمه إثم الفسق).[(٤)]

فلا يمكن الظَّنّ بإمام من الأئمة أن يخالف حديث رسول الله ﷺ بلا سبب شرعيّ يعتقده، فالجميع على وجوب اتباع الحديث باتفاق.[(٥)]

وأبو حنيفة من أئمة الإسلام، حاله كما قال الطوفي: (قطعاً لم يخالف السنة عناداً، وإنما خالف فيما خالف منها اجتهاداً لحجج واضحة، ودلائل صالحة لائحة، وحججه

(١) «أصول السرخسي»: ٢/ ١٠٥، ١٠٦.

(٢) «إعلام الموقعين»: ٢/ ٢٨٢، وانظر: «إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار» للفلاني: ٥٨.

(٣) مراتب الإجماع لابن حزم الظاهري: ١٧٥.

(٤) «جامع بيان العلم»: ٢/ ٢٨٩، وفي الإحكام لابن حزم: أن إسحاق بن راهويه كان يقول: من بلغه عن رسول الله ﷺ خبر يقرّ بصحته، ثم ردّه بغير تقية، فهو كافر. «الإحكام»: ١/ ٩٩.

(٥) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية: ٢٠/ ٢٣٢.

بين الناس موجودة).[١]

فمخالفة الحديث الثابت لا يكون من عالِم إلّا عن اجتهاد قد يجانبه فيه سبيل الصواب، وذلك مسلّم به، فليست العصمة ثابتة في حقّ أحد من علماء الأمة، بل كل من دون النبيّ ﷺ يصيب ويخطأ مهما بلغ من علم وفقه، وما ادّعى أحد من أئمة الإسلام عصمة في قوله، وقد وقع الاتفاق بين الأئمة على أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ.[٢]

وقد أوجب الأئمة على كل متّبع رأيهم أن يعرف سبيل مأخذهم؛ لأن الحجة ثابتة في دليلهم وليست في قولهم، وقد رفعوا عَلَم البراءة واضحاً لكل قولٍ قاله أحدهم متى تبيّن خلافه دليل الشرع الصحيح، وصاحوا أنهم راجعون عنه قائلون بما يوافق الصحيح من الشرع، وقد نقل عن الشافعي من وجوه كثيرة بلغت التواتر عنه كما قال ابن القيمّ: (وتواتر عنه أنه قال: إذا صحّ الحديث فاضربوا بقولي الحائط).[٣]

واتباع الحديث فيما يخالف قوله من قواعده المشهورة عنه، قال ابن حجر: (قد اشتهر عن الشافعي: إذا صحّ الحديث فهو مذهبي).[٤]

وليس ذلك بخصيصة اختصّ بها الشافعي، فذلك منقول عن أبي حنيفة فقد ذكرالفُلّاني[٥] أنه صحّ عن أبي حنيفة أنه قال: (إذا صحّ الحديث فهو مذهبي).[٦]

---

(١) «شرح مختصر الروضة» للطوفي: ٣/ ٢٩٠.

(٢) رواه أبو نعيم وابن حزم عن مجاهد، وابن عبد البرّ عن الحكم بن عتيبة، والبيهقي عن مجاهد والشعبي، وجاء عن مالك بلفظ: إلا صاحب هذا القبر، وأشار إلى قبر النبيّ ﷺ. انظر: «المدخل إلى السنن الكبرى» للبيهقي: ١٠٧، ، «جامع بيان العلم وفضله»: ٢/ ١٨٤، «الإحكام» لابن حزم: ٦/ ١٤٥ «مجموع الفتاوى» لابن تيمية: ٢٠/ ٢٣٢.

(٣) «إعلام الموقعين»: ٢/ ٢٨٢.

(٤) «توالي التأسيس» لابن حجر العسقلاني: ١٠٧، ولتقي الدين السبكي رسالة في شرح قول الشافعي ومدلوله سماها "معنى قول المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي".

(٥) هو صالح بن محمد بن نوح بن عبد الله بن عمر العمري الفُلّاني المالكي، فقيه، أصولي، محدّث، حافظ، من تصانيفه: «إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار»، و«قطف الثمر في رفع أسانيد المصنفات في الفنون والأثر» توفي سنة (١٢١٨ هـ). انظر: «معجم المؤلفين»: ٥/ ١٢.

(٦) «إيقاظ همم أولي الأبصار»: ٦٢.

وروى ابن عبد البَرّ أن مالكاً قال: (إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فكلّما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وكلّما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه).(١)

والإمام أحمد كان يقول: (لا تقلّدوني ولا تقلّدوا مالكاً ولا الشافعيَّ ولا الثوريَّ، وتعلّموا كما تعلّمنا).(٢)

وقد ثبت عن الأئمة رجوعهم عن أقوال تبيّن لهم فيها مخالفة الصحيح من الشرع، ثبت ذلك عن أبي حنيفة رحمه الله، حتى قيل لعبد الله بن داود الخريبي: رجع أبو حنيفة عن مسائل كثيرة. قال: (إنما يرجع الفقيه إذا اتّسع علمه).(٣)

ورجع الشافعي بعد قدومه مصر عن كثير مما قاله في بغداد، فكان له مذهب جديد بمصر هو مذهبه المعتبر في ما كان خلاف مذهبه القديم في بغداد.

واعتبار الأئمة قاعدة قيام مذهبهم على ما صحّ عليه الحديث، وأنهم راجعون عمّا ظهر خلاف قولهم من الحديث الصحيح في حياتهم وبعد مماتهم وتطبيقهم ذلك في حياتهم، ذلك كلّه ما جعل أهل العلم يعدّون قول الأئمة المجتهدين هو ما وافق السنة الثابتة وإن خالف قول أحدهم.

قال ابن عابدين الحنفي(٤): (ما صحّ فيه الخبر بلا معارض فهو مذهب للمجتهد، وإن لم ينصّ عليه؛ لما قدمناه في الخطبة عن الحافظ ابن عبد البَرّ والعارف الشعراني عن كل من الأئمة الأربعة أنه قال: إذا صحّ الحديث فهو مذهبي).(٥)

وقال الفُلّاني: (وقد جمع ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى المسائل التي خالف

---

(١) «جامع بيان العلم وفضله»: ٢/ ٧٠.

(٢) «مجموع الفتاوى»: ٢٠/ ٢١١، ٢١٢.

(٣) «تذكرة الحفاظ»: ١/ ٢٤٧.

(٤) هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره، له تصانيف كثيرة منها: «ردّ المحتار على الدُّرّ المختار على تنوير الابصار»، «عقود اللآلي في الأسانيد العوالي»، «العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية»، حاشية «نسمات الأسحار على شرح إفاضة الأنوار»، توفي: (١٢٥٢هـ). «الأعلام»: ٦/ ٤٢، معجم المؤلفين: ٩/ ٧٧.

(٥) «حاشية رد المحتار على الدر المختار» لابن عابدين: ١/ ٣٨٥.

مذهب كل واحد من الأئمة الأربعة الحديث الصحيح انفراداً واجتماعاً في مجلد ضخم، وذكر في أوّله أن نسبة هذه المسائل إلى الأئمة المجتهدين حرام، وأنه يجب على الفقهاء المقلّدين لهم معرفتها لئلا يعزوها إليهم فيكذبوا عليهم).(١)

وأما مخالفة المجتهد للحديث فتعود إلى سببين رئيسين قد يندرج تحت كل منهما أسباب فرعية، يجمعها قول ابن تيمية: (الاستدلال بكلام الشارع يتوقّف على أن يعرف ثبوت اللفظ عنه، وعلى أن يعرف مراده باللفظ).(٢)

فصحة الاستدلال تتوقّف على ثبوت النص، وعلى معرفة فقهه، فيكون الخطأ، إما لعدم ثبوت النص عنده، أو لخطأ في فقهه.

فالأول عدم بلوغه الحديث، فإن الإحاطة بجميع السنة متعذّر، وقد روى البيهقي أن الشافعي قال: (ما من أحد إلا وتذهب عليه سنة لرسول الله ﷺ وتعزب عنه).(٣)

ولا يدّعى لأحد جمعه للسنة كلّها(٤) وقد قال ابن عبد البَرّ: (وما أعلم أحداً من أئمة الأمصار مع بحثهم وجمعهم إلا وقد فاته شيء من السنن المرويّة من طريق الآحاد).(٥)

---

(١) «إيقاظ همم أولي الأبصار»: ٩٩، ولكن في الإقدام على نسبة القول الذي ظاهره مأخوذ من حديث صحيح للإمام نظراً إن كان له قول بخلافه؛ لأن هذا مقيّد بما ذكره النووي وغيره فقد قال: وهذا الذي قاله الشافعي ليس معناه أن كل أحد رأى حديثاً صحيحاً قال: هذا مذهب الشافعي، وعمل بظاهره، وإنما هذا فيمن له رتبة الاجتهاد في المذهب على ما تقدّم من صفته أو قريب منه، وشرطه أن يغلب على ظنّه أن الشافعي رحمه الله لم يقف على هذا الحديث أو لم يعلم صحته، وهذا إنما يكون بعد مطالعة كتب الشافعي كلّها ونحوها من كتب أصحابه الآخذين عنه وما أشبهها، وهذا شرط صعب قلّ من يتّصف به، وإنما اشترطوا ما ذكرنا؛ لأن الشافعي رحمه الله ترك العمل بظاهر أحاديث كثيرة رآها وعلمها، لكن قام الدليل عنده على طعن فيها أو نسخها أو تخصيصها أو تأويلها أو نحو ذلك، قال الشيخ أبو عمرو رحمه الله: ليس العمل بظاهر ما قاله الشافعي بالهيّن، فليس كل فقيه يسوغ له أن يستقلّ بالعمل بما يراه حجة من الحديث. «المجموع»: ١/ ٦٤.

(٢) «مجموع الفتاوى»: ١٩/ ٢٨٦.

(٣) «مناقب الشافعي»: ٢/ ٢٧٥، «مختصر المؤمل» لأبي شامة المقدسي: ٥٨.

(٤) «مجموع الفتاوى»: ٢٠/ ٢٣٣، ٢٣٤.

(٥) «التمهيد»: ٨/ ٦٨، ٦٩.

والمقرّر أن الصحابة أنفسهم لم يجمع أحد منهم الحديث، بل أفضلهم وأعلمهم فاته من الحديث كما قد يفوت غيره، فأبو بكر رضي الله عنه لم يبلغه حديث توريث الجدّة حتى أعلمه به المغيرة بن شعبة رضي الله عنه، وعمر رضي الله عنه لم تبلغه سنة الاستئذان حتى أخبره بها أبو موسى الأشعري رضي الله عنه، ولم يبلغه حديث ميراث المرأة من دِيَة زوجها حتى كتب إليه به الضحاك بن سليمان رضي الله عنه، ولم يبلغه حديث الجزية للمجوس حتى أخبره به عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، وغير ذلك في مواقف عدّة لكثير من الصحابة خفيت عليهم فيها السنة وبلغت غيرهم، ذكر طرفاً منها ابن تيمية، ثم قال بعدها: (فمن اعتقد أن كل حديث صحيح قد بلغ كل واحد من الأئمة أو إماماً معيّناً فهو مخطئ خطأ فاحشاً قبيحاً).[(١)]

وقد يبلغ العالم الحديث فيحفظه، ولكن ينساه فلا يذكره بالكلية[(٢)]، وقد لا يذكره وقت الحاجة إليه، ولا ينساه كلّيّة مع أنه جمعه في كتاب أو يحفظه، كما حدث مع عمر رضي الله عنه في حزنه وغضبه بعد خبر موت النبي ﷺ وقد نسي قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: ١٤٤]، حتى سمعها من أبي بكر.[(٣)]

وأبو حنيفة لا يدّعي له أحد إحاطة بجميع السنة، بل فاته منها كما فات غيره، ولما اجتمع صاحبه أبو يوسف بمالك فسأله عن مسائل، فأخبره مالك بما تدل عليه السنة في

(١) «مجموع الفتاوى»: ٢٠/ ٢٣٤-٢٣٨. وقد قال ابن حجر في بيان ترجمة الإمام البخاري، باب الحجة على من قال: إن أحكام النبي ﷺ كانت ظاهرة، وكان يغيب بعضهم عن مشاهدة النبيّ ﷺ وأمور الإسلام، وهذه الترجمة معقودة لبيان أن كثيراً من الأكابر من الصحابة كان يغيب عن بعض ما يقوله النبيّ ﷺ أو يفعله من الأعمال التكليفية، فيستمرّ على ما كان اطّلع عليه هو، إما على المنسوخ لعدم اطّلاعه على ناسخه، وإما على البراءة الأصلية. «فتح الباري»: ١٣/ ٣٢١، ولما ذكر إسماعيل بن محمد للزهري خبر: رأيت رسول الله ﷺ يسلّم عن يمينه وعن شماله، كأني أنظر إلى صفحة خدّه. قال الزهري: ما سمعنا هذا من حديث رسول الله. فقال له إسماعيل: أكلّ حديث رسول الله قد سمعته؟ قال: لا. قال: فنصفه؟. قال: لا. قال: فاجعل هذا في النصف الذي لم تسمع. «الاستذكار»: ١/ ٤٩١.

(٢) للخطيب البغدادي جزء فيمن حدث ونسي، وقد لخّصه السيوطي في «تذكرة المؤتسي»، وذكر الحافظ ابن حجر جزءاً في ذلك للدارقطني. «المعجم الفهرس»: ١٥٧.

(٣) صحيح البخاري (٢/ ٧١) رقم (١٢٤١) كتاب الجنائز، باب الدخول على الميت بعد الموت إذا أدرج في أكفانه.

ذلك، فقال: رجعت إلى قولك يا أبا عبد الله، ولو رأى صاحبي ما رأيت لرجع إلى قولك كما رجعت.(١)

وقد يبلغ الحديث العالم ولا يثبت عنده، فليس كل ما ينسب للنبي ﷺ من قوله، فقد دخل السنة الخطأ والكذب، وقد بذلت جهود عظيمة لتوثيق السنة، ووضعت مناهج غاية في العلم والدقة عدّت من مفاخر الأمة، فليس لأمة في توثيق نصوص إمامها ما يقارب ما للمسلمين أو يكاد.

وقد كان منهج الصحابة في الرواية غاية في التوثيق، فكان لا ينقل أحدهم الحديث إلا عن تثبّت تامّ، وهذا مفهوم ما ورد عنهم من إقلال الرواية والتحذير من كثرتها لا زهداً في تبليغ السنة حاشاهم وهم حملة الأمانة وأهل تبليغها، وقد أدّوها أحسن أداء، وإنما المراد بالإقلال التثبّت في الرواية والتوثيق منها.(٢)

وبعد الصحابة وضعت الضوابط، وأصّلت القواعد في قبول الرواية، وقد تباين العلماء في الحكم على الرواة جرحاً وتعديلاً، وفي ضوابط الرواية قبولاً وردًّا.

ثانياً: أثر اعتماد مآخذ فقه النصوص في ترك ظاهرها:

إذا كانت مخالفة العالم بعض الآثار يرجع إلى عدم معرفته بها أو غفلته عنها، فإن العالم قد يترك ظاهر الخبر ليس غفلة عنه وإنما فقه فيه.

فكثيراً ما يبلغ العالم الخبر ويثبت عنده، ولكن يرى أن ظاهره غير مراد من الشرع العمل به، فلا يعتقد دلالته على الحكم؛ أو يرى أن ذلك الدليل قد عارضه ما هو أقوى منه، فيكون العدول عن ظاهر الحديث راجعاً إلى الاجتهاد في فقه الحديث ومقصود النبيّ ﷺ منه، والمعلوم أن البحث في مقصود النبي ﷺ هو الغاية من العلم بالحديث، كما ذكره ابن تيمية.(٣)

---

(١) «مجموع الفتاوى»: ٢٠/ ٢١١، ٢٠/ ٣٠٣.

(٢) أورد ابن عبد البرّ روايات الصحابة في إقلال الرواية وذكر توجيهاته لذلك. «جامع بيان العلم»: ٢/ ٢٣٧ - ٢٤٢.

(٣) «مجموع الفتاوى»: ١٠/ ٦٦٤.

ويقول أبو عبد الله الحاكم أحد أئمة الرواية: (معرفة فقه الحديث، إذ هو ثمرة هذه العلوم وبه قوام الشريعة).[(١)]

ومن شواهد ذلك العملية ما قاله أبو نُعَيْم: كنت أمرّ على زفر وهو محتبٍ بثوب، فيقول: يا أحول، تعالَ حتى أغربل لك أحاديثك. فأُريه ما قد سمعت. فيقول: هذا يؤخذ به، وهذا لا يؤخذ به، وهذا هاهنا ناسخ، وهذا منسوخ.[(٢)]

وقال الذهبي فيما نقله عنه المناوي: (الفهوم تتفاضل، وإذا رأيت فقيهاً خالف حديثاً أورده عليك أو حرّف معناه، فلا تبادر إلى تضليله).[(٣)] قلت: يقصد بالتحريف هنا التأويل المستساغ.

فكثيراً ما يؤدّي فقه المجتهد للحديث إلى حكم لا يظهر لغيره ممن لا يبلغ مرتبة فقهه، فيسرع الأخير في الاعتراض والانتقاض بدعوى ترك ظاهر الحديث دون أن يدري أنه بالاعتراض والانتقاض أولى، وأنه إنما أوتي من قلّة فقهه وضعف فهمه، وهذا ما دفع الذهبي إلى ذلك التوجيه بعدم المبادرة إلى انتقاض الفقيه في عدم الأخذ بظاهر الحديث، وهذا من عظيم فَهْم الذهبي.[(٤)]

والنظر في فقه الحديث هو خصيصة الفقهاء، ممن لا يتوقّف على النظر في ظاهر الحديث، بل يفسّره بناء على أصول الشرع وقواعده، جامعاً بين أدلة المسألة وأطرافها.

ولا ريب أن مجال الفقه جِدّ رحب، ومرتع واسع للنظر، والاجتهاد فيه السبب الأكبر في مخالفة المجتهدين لظاهر الأحاديث، وما من مجتهد إلا وخالف ظاهر

---

(١) معرفة علوم الحديث: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد المعروف بابن البيع، ص١١٢.

(٢) «سير أعلام النبلاء»: ٨/ ٤٠.

(٣) فيض القدير شرح الجامع الصغير عبد الرؤوف المناوي: ٤/ ٢٣.

(٤) كان للذهبي شأن في حسن الفهم والفطنة في العلم، يشهد له كتابه السِّيَر؛ فتجد توجيهات بارعة في مسائل دقيقة ونزاعات عويصة، وقد حكى السخاوي أن ابن حجر شرب ماء زمزم؛ رجاء أن يبلغ درجة الذهبي في الإتقان والفطنة. انظر: «الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ»: ١٠٤.

أحاديث عند غيره، وقد روى ابن عبد البَرّ أن الليث بن سعد قال: (أحصيت على مالك ابن أنس سبعين مسألة كلّها مخالفة لسنة النبي ﷺ مما قال مالك فيها برأيه).(١)

وأرجع ابن عبد البَرّ مخالفة أبي حنيفة للأحاديث للسبب نفسه، فقال: (وكان ردّه لما ردّ من أخبار الآحاد بتأويل محتمل، وكثير منه قد تقدّمه إليه غيره، وتابعه عليه مثله ممن قال بالرأي، وجلّ ما يوجد له من ذلك ما كان منه اتباعاً لأهل بلده كإبراهيم النخعي وأصحاب ابن مسعود، . . . . ، وما أعلم أحداً من أهل العلم إلا وله تأويل في آية أو مذهب في سنة، ردّ من أجل ذلك المذهب سنة أخرى بتأويل سائغ أو ادّعاء نسخ).(٢)

وحيث جمع ابن أبي شيبة ما ادّعى فيه مخالفة الإمام أبي حنيفة للآثار؛ فلم يزد عن مئة وخمسة وعشرين مسألة، وكثير من هذه المسائل لا يصحّ نسبة ما ادّعاه ابن أبي شيبة للإمام أبي حنيفة، وكثير منها محلّ اجتهاد؛ لتعدّد موارد أدلة المسألة، فلا يجزم فيها بتخطئة المخالف، وعلى التنزل لتعداد هذه المسائل مما خالف فيه الإمام أبو حنيفة الخبر لأعذار في مسلك الاجتهاد، فما مقدار هذا العدد في جملة مسائل الفقه التي اجتهد الإمام في الحكم فيها؟ وقد بلغت كما ذكره بعضهم ثلاثاً وثمانين ألف مسألة، وبه يتبيّن ما بلغه الإمام من مكانته العظمى في الفقه والدين.(٣)

فخلاصة القضية أن مخالفة ظاهر النص لمسلك الفقه، والعلماء يتفاوتون في مدارك الفهم، وبعضهم ينقدح فكره في تعمّق فهم دلالات النص والغوص في معانيه، وقد تصل دقّة فهمه حتى يصل كما يقول ابن القيّم إلى مراتب تتقاصر عنها أفهام أكثر الناس، فيحتاجون مع النص إلى غيره، ولا يقع الاستغناء بالنصوص في حقّهم، وأما في حقّ

---

(١) «جامع العلم»: ٢/ ٢٨٩.

(٢) «جامع بيان العلم»: ٢/ ٢٨٩.

(٣) «النكت الطريفة في التحدّث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة»: محمد زاهد الكوثري: ص٥، ٦، «الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث»: ٥٧٣- ٥٧٦، «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي»: ٤٤٩.

صاحب الفهم فلا يحتاج مع النصوص إلى غيرها.(١)،(٢)

وبهذا يتّضح أن أكثر الخلافات في مسالك المنهج الأصولي؛ وهو ما تعلّق بمسائل خبر الواحد، والتعامل مع ظواهر النصوص كقطعية العام؛ هي من نتاج متأخّري الحنفية، وأنهم خالفوا فيه منهج الإمام أبي حنيفة وأصحابه، وأن منهج الإمام في هذه المسائل يوافق مسلك باقي الأئمة. وأما باقي مسائل الخلاف الأصولية؛ فبعضها كان التحقيق فيه موافقة الإمام أبي حنيفة للجمهور؛ كمسألة عموم المشترك، ومسألة قياس الشبه، ومسألة التخصيص بالعادة، وبعضها كان نصب الخلاف فيها يرجع إلى عدم تحرير الخلاف، حيث تعود الأقوال المختلفة فيها إلى أصل واحد أو أن الخلاف فيها لفظي؛ كمسألة الاستثناء بعد جمل متعاطفة، ومسألة دلالة مفهوم الموافقة هل قياسية أم لغوية؟ ومسألة جريان القياس في الحدود والكفارات، ومسألة التباين في مصطلحي الفرض والواجب.

والنتيجة هو اتفاق المنهج الأصولي بين الإمام أبي حنيفة وغيره من الأئمة، وهذا الاتفاق لا ينافي وقوع الخلاف الأصولي في التفريعات والتطبيقات.

وهذه النتيجة عن اتفاق منهجية العمل الاستنباطي عند أئمة الفقه يرسم الخطّ الفقهي بعيداً عن التعصّب المذهبي، والذي كانت له سلبياته في بعض عصور الفقه الإسلامي، واليوم وحيث الحاجة إلى النهوض بالفقه بعد غيابه عن واقع الأمة؛ يكون اعتماد هذا التصوّر من وحدة المنهج عاملاً مهمّاً في طريق النهضة الفقهية؛ بتلافي سلبيات التعصّب المذهبي وآثاره؛ بحيث يبقى الخلاف في غالبه في جانب التطبيق أكثر منه في جانب التأصيل.

---

(١) «مدارج السالكين»: ١/ ٤٢.

(٢) كان الشافعي رحمه الله تعالى ممن امتلك اقتداراً في استخراج فقه النصوص؛ بالغوص في معانيها، واستخراج مكنونات فحواها؛ دون الركون كثيراً على قواعد خارجية، وقد قال عنه أحمد بن حنبل:) رأينا الشافعي، فكان أفقه الناس في كتاب الله وفي سنة رسول الله ﷺ). «آداب الشافعي ومناقبه» ص٥٥، «الجرح والتعديل»: ٧/ ٢٠٣، «حلية الأولياء»: ٩/ ٩٨، وقد قرّر الشيخ أبو زهرة في منهج الشافعي أنه يرى الوقوف في الاستنباط على أحكام النصوص وما تدل عليه وما ترمي إليه، دون تجاوز إلى قواعد يعتمدها الفقيه خارجة عن دلالات النصوص. انظر: «الشافعي» للشيخ أبي زهرة: ٣٣٥.

المبحث الثاني: نظرة في اختلاف الاتجاه الأُصولي بين الحنفية وجمهور الأُصوليين:

الاتجاه في اللغة مصدر: اتّجه، وجذره: وجه، ووُجاه وتُجاه لغتان، وهما: ما استقبل شيءٌ شيئاً، يقال: قعدوا تجاهه، أي: مستقبلين له، ويقال: دارُ فلانٍ تجاه دارِ فلان.(١)

وأما تعريف **الاتجاه في اصطلاح الأصوليين**، فلا يوجد استعمال لمصطلح الاتجاه الأصولي في المصنّفات الأصولية، وإنما استعمله المعاصرون في حديثهم عن تاريخ علم الأصول، ومع كثرة استعماله في كتاباتهم لم أجد من وضع تعريفاً لهذا المصطلح، وإنما يستخرج من سياق كلامهم أن الاتجاه الأصولي هو الطريقة التي يتّبعها الأصوليون في مصنّفاتهم في بحث موضوعات علم الأصول وطريقة تقرير قواعده.(٢)

وقد شاع في تحرير تاريخ علم الأصول وقوع تباين عند الأصوليين في اتجاهاتهم، وكان ممن أصّل في توضيح الاختلاف الأصولي في ذلك ابن خلدون في «مقدمته»، وقد صار ما وضعه ابن خلدون مسلّمة في كتابات المعاصرين، وهو ما يحتاج إلى بحث، ويأتي ذلك في مطلبين:

المطلب الأول: تقسيم ابن خلدون للاتجاهات الأصولية:

اشتهر في بيان الاتجاهات الأصولية وتقسيمها كلام ابن خلدون في «مقدّمته»، وقد قرّره وبنى عليه أكثر الباحثين المعاصرين، وجاء كلامهم في ذلك في محلّ تعرّضهم لمبحث تدوين تاريخ علم الأصول، سواء في مصنّفات استقلّت بالكلام عن تاريخ العلم، أو في مقدّمات الكتب الأصولية المعاصرة.

---

(١) «المصباح المنير»: ٢/ ٦٤٩، «تاج العروس»: ٣٦/ ٥٣٨، «لسان العرب»: ١٣/ ٥٥٥، مادة (وجه).

(٢) «أصول الفقه» لمحمد أبي زهرة: ص١٨، ، «أصول الفقه» للشيخ محمد الخضري: ص٨، «أصول الفقه» للبرديسي ص١١، «علم أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: ص١٨، «دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيها» مصطفى سعيد الخن: ص١٨٩، «الفكر الأصولي»: عبد الوهاب أبو سليمان: ص٤٤٥، «أصول الفقه تاريخه ورجاله» شعبان محمد إسماعيل ص٣١، ٣٠، «أصول الفقه ومدارس البحث فيه»: وهبة الزحيلي: ص ٢٠.

وقد جاء تأصيل ابن خلدون للاتجاهات الأصولية في معرض كلامه عن تطوّر العلم ومراحل الكتابة فيه، فذكر أن الشافعي أول من صنّف في الأصول، وبعدها قال: (ثم كتب فقهاء الحنفية فيه، وحقّقوا تلك القواعد، وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلّمون أيضاً كذلك، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمسّ بالفقه وأليق بالفروع؛ لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية، والمتكلّمون يجرّدون صور تلك المسائل على الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن؛ لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم. . . .) إلى أن قال: (وجاء ابن الساعاتي من فقهاء الحنفية فجمع بين كتاب «الإحكام» وكتاب البزدوي في الطريقتين، وسمّى كتابه «بالبديع»).(١)

وقد بنى المعاصرون في بحوثهم الأصولية على كلام ابن خلدون، فنوّعوا الاتجاهات الأصولية إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: اتجاه المتكلّمين، وقرّروا أنه اتجاه نظري لا يتأثّر بالفروع المذهبية، بل يقرّر القواعد من غير تطبيق على أيّ مذهب تأييداً أو نقضاً، فيبرأ من التعصّب المذهبي، ولا تخضع عندهم القواعد الأصولية للفروع المذهبية، بل تدرس على أنها حاكمة عليها داعمة لاستنباطها، فعنايتهم تقرير الأصول وتحقيق القواعد وتنقيحها من غير التفاتٍ إلى موافقة الفروع أو مخالفتها، إنما حسب ما تؤيدّه الحجج، ولذا يميلون إلى البسط في تحرير القواعد وتمحيص الخلافات وتحقيق المسائل، ولا يكثرون من الاشتغال بالفروع المذهبية، فلا ترد عندهم إلا في مقام التمثيل والتوضيح.(٢)

والاتجاه الثاني: اتجاه الفقهاء، ويعنون به طريقة الحنفية، وقرّروا أنها إثبات القواعد الأصولية على وفق ما ينقل من الفروع عن أئمة المذهب، فغايتهم التوصّل إلى

(١) «مقدمة ابن خلدون»: ١/ ٥٧٧.

(٢) «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: ١٨، «أصول الفقه» لمحمد الخضري: ص٨، «أصول الفقه» لمحمد أبي زهرة: ١٨ـ٢١، «الفكر الأصولي» لعبد الوهاب سليمان: ٤٤٦ـ ٤٥١، «أصول الفقه تاريخه ورجاله»: شعبان محمد إسماعيل: ٣٠، ٣١، «أصول الفقه ومدارس البحث فيه» لوهبة الزحيلي: ص٢١، «دراسة تاريخية للفقه وأصوله» لمحمد سعيد الخن: ص١٨٩، «أصول الفقه» لمحمد زكريا البرديسي: ص١٢.

أصول الأئمة وقواعدهم التي بنوا عليها فروعهم، فيؤسّسون أصولاً يظنون أن أئمتهم اتبعوها في الاستنباط، فإن ظهر فرع فقهي يخالف القاعدة شكلوها بما يتفق معه، ثم يؤصّلون هذه القواعد لتكون أصول المذهب، ويتزوّدون بها في مقام الجدل والمناظرة، فهدفهم الذَّبُّ عن فروع مذهبهم بتأصيل قواعده، فتكون مقرّرة للفروع لا حاكمة عليها، ولذلك يكثرون من بحث الفروع الفقهية ودراستها.(١)

ثم جعلوا اتجاهاً ثالثاً في الجمع بين الطريقتين، كما فعله ابن الساعاتي في كتابه «نهاية الوصول» وسمّاه «بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام»، وكذلك «تحرير ابن الهمام في الجمع بين مصطلحي الحنفية والشافعية»، وكتاب «التنقيح» لصدر الشريعة.(٢)

وهناك مصنّفات أصولية اعتنت بتخريج الفروع على الأصول؛ بحيث تقتصر على ذكر القواعد الأصولية المختلف فيها اختلافاً معنويًّا له أثره في الفروع الفقهية، ويجمعون عقب ذكر الخلاف آثاراً له في هذه الفروع، ككتاب «تخريج الفروع على الأصول» لمحمود بن أحمد الزنجاني، و«مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول» لمحمد بن أحمد التلمساني، و«التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» لعبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، و«القواعد والفوائد الأصولية» لعلي بن محمد البعلي المعروف بابن اللحام، والوصول إلى قواعد الأصول لمحمد بن عبد الله التمرتاشي الحنفي.(٣)

كما اعتبروا كتاب «الموافقات» للشاطبي فريداً في بابه، مبتكراً في طريقته؛ حيث بناه على اعتماد مقاصد الشريعة والنظرة الكلية لقواعدها العامة.(٤)

---

(١) المراجع السابقة، الفكر الأصولي لعبد الوهاب سليمان: ٤٥١ـ٤٦٢.

(٢) «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: ص ١٨، «أصول الفقه» لمحمد الخضري: ص٨، «أصول الفقه» تاريخه ورجاله شعبان محمد إسماعيل: ص٣٨، «أصول الفقه» ومدارس البحث فيه لوهبة الزحيلي: ص٢٦، دراسة تاريخية للفقه وأصوله لمحمد سعيد الخن: ص٢٠٩، «أصول الفقه» لمحمد زكريا البرديسي: ص١٨.

(٣) دراسة تاريخية للفقه وأصوله: ص٢١٣، مقدمة كتاب «التمهيد» في تخريج الفروع على الأصول: د/ حسن هيتو ص١٦.

(٤) «أصول الفقه» للخضري: ص١٢، دراسة تاريخية للفقه وأصوله: ص٢١٩.

المطلب الثاني: تعقيب على كلام ابن خلدون ومن بنى عليه من المعاصرين:

كان في إطلاق ابن خلدون لوجود اتجاهين في علم الأصول، وتصنيفه لمصنّفات المتأخّرين من الأصوليين، وبناء كثير من الباحثين المعاصرين عليه ما يحتاج إلى النظر والتعقيب؛ لأنه أدّى إلى خلط بين الاتجاهات الأصولية وبعض مظاهر التصنيف الأصولي، كما أصّل لوقوع لبس عند الدراسين المعاصرين لاتجاهات علم أصول الفقه.

فاتجاه المتكلّمين الذي ذكره ابن خلدون إنما يمثّل توجّهاً ثانوياً في علم الأصول، في حين فهم أكثر الباحثين أنه الاتجاه الذي قد ساد علم الأصول، واتبعه جمهور الأصوليين الشافعية والمالكية والحنابلة؛ حتى سمّى بعضهم هذا الاتجاه طريقة الجمهور(١)، وبعضهم نسبه للإمام الشافعي نفسه، وجعله مؤسّس هذا الاتجاه وواضع منهجه العلمي، وسمّاه: طريقة الشافعية.(٢)

وظنّوا أنه لم يكن لهذا الاتجاه مخالف سوى الحنفية، ووضعوا اتجاه الحنفية موضع النقد، فرأوا أنه اتجه في تقرير القواعد مسلكاً كان غايته جعل الأصول مقاييس مقرّرة للفروع، وليست حاكمة عليها، حتى أصبحت قواعد الأصول تابعة للأحكام، وهو بعكس ما ينبغي أن تكون الفروع نتاجاً لقواعد الأصول، وقد أدّى ذلك إلى جمود في الدراسة الأصولية، وصارت قواعد العلم عقيمة لا تنتج جديداً في الأحكام، وأصبح الاجتهاد الذي يستند على قواعد الأصول منحصراً في التوجّه المذهبي؛ بعد أن صارت القواعد لا تؤسّس سوى لهذا الاجتهاد؛ الذي لا يخرج عن حدود فروع المذهب وآراء أئمته، كذا قالوا.

وهذا الكلام والذي صار مسلّمة في الكتابات الأصولية المعاصرة عندي فيه نظر، وإنما دخل اللبس في ذلك على البحث في تاريخ علم الأصول من عدم توضيح المراد باتجاه الفقهاء واتجاه المتكلّمين، وعدم تحرير مصطلحي الفقهاء والمتكلّمين عند

---

(١) «مرتقى الوصول إلى تاريخ علم الأصول» لموسى بن محمد القرني: ص٢٩.

(٢) «الفكر الأصولي» لعبد الوهاب سليمان ص٤٤٦، «أصول الفقه ومدارس البحث فيه»: ص٢١.

الأصوليين مع كثرة تداوله في مصنّفاتهم، وتحرير هذين المصطلحين يعين في تجلية صورة الاتجاهات الأصولية، وحقيقة سير مصنّفات هذا العلم، ويأتي تناول ذلك فيما يلي:

الفرع الأول: تحرير المقصود باتجاه المتكلّمين واتجاه الفقهاء:

المتكلّمون في كتب الأصول يراد بهم جماعة من الأصوليين كانوا مبرزين في علم الكلام منشغلين بقضاياه، ولم يكن لأغلبهم نصيب من العناية بأحكام الفقه ودراسته والبحث فيه والانشغال به(١)، وعنهم قال ابن السمعاني: (طريق المتكلّمين الذين هم أجانب عن الفقه ومعانيه، بل لا قبيل لهم فيه ولا دبير ولا نقير ولا قطمير).(٢)

وقد عرّض الغزالي بهؤلاء حين اعتبر أن كثرة تناول المسائل الكلامية: (مجاوزة لحدّ هذا العلم وخلط له بالكلام، وإنما أكثر فيه المتكلّمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم).(٣)

وصرّح بهم الباقلاني فقال في تعريف المتكلّم في مقدّمة كتابه في الأصول: (صار المفهوم من إطلاقه: أنه المتكلّم في أصول الديانات، وأبواب النظر والجدل فيها).(٤)

وقد قال عنهم ابن تيمية: (ليس في هؤلاء إمام من أئمة المسلمين الذين اشتغلوا بتلّقي الأحكام من أدلة الشرع).(٥)

وهؤلاء توجّهوا لدراسة الأصول حين رأوا فيه علماً يلائم دراساتهم العقلية، ويشابه منهجهم التنظيري، فبحثوا مسائله وقد خلطوا ذلك بكثير من مسائل علم الكلام، وابتغوا أن يكون في هذا الاتجاه في وضع المباحث الأصولية أحد سبل توضيح آرائهم والذّبّ عن تصوّراتهم الكلامية.

---

(١) ذكرت أغلبهم؛ لأن بعضهم كان له معرفة بالفقه، وكانوا يسمّون فقهاء المتكلّمين كالمرّيسي والأصمّ، وغالب فقههم قائم على التقليد. انظر «المسودة» لآل تيمية: ٣١٦.

(٢) «قواطع الأدلة»: ١/ ١٩.

(٣) «المستصفى»: ٩.

(٤) «التقريب والإرشاد»: ١/ ٣٦٨.

(٥) «مجموع الفتاوى»: ٢٠/ ٤٠٤.

وقد سلكوا في سبيلهم هذا طريقة في وضع قواعد الأصول ودراستها، تميزّت بمعالجتهم هذه القواعد بطريقة تنظيرية وأسلوب تجريدي، بعيداً عن وجود أثرها في الواقع الفقهي أو عدمه، فلم تكن بحوثهم الأصولية مرتبطة بالفقه أو ساعية لخدمته، فطريقتهم في تحرير القواعد الأصولية ووضع مباحثهم بعيدة الصلة عن الواقع الفقهي والنظر في الفروع العملية، وإنما تنطلق من النظر في الإطار النظري والتقعيد الكلامي.

كما أن اتكاءهم في مسلكهم الاستدلالي هو سبيل الاستدلال العقلي واعتماد البراهين المنطقية، دون عناية بالبحث في النصوص الشرعية؛ حيث كانت بضاعتهم مزجاة من الآثار النبوية، كما أنهم يعتمدون الأسلوب العقلي في الفهم، بعيداً عن طريقة اتباع دلالات النصوص ومعهود اتجاه الفهم المعتمد على منحى اللغة في الاستنباط.

وهذه الطريقة هي التي عبّر عنها ابن خلدون بقوله: (والمتكلّمون يجرّدون صور تلك المسائل عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن، لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم). (١)

وقد مثّلت هذه الطريقة اتجاهاً في وضع القواعد الأصولية في مرحلة التأصيل موازاة مع تأصيل منهج أئمة الفقه، فكانت القرون الأولى هي التي تمثّل زمن التأصيل للاتجاه الكلامي الأصولي، كما مثّل زمن التأصيل للاتجاه الفقهي الأصولي.

فكان وضع علم أصول الفقه مشتركاً بين اتجاه المتكلّمين وتأصيل أئمة الفقه، كما أفاده ابن تيمية. (٢)

وأما أصحاب هذا الاتجاه فهم أئمة الكلام من المعتزلة والأشاعرة، وقد دوّنت آراؤهم الأصولية كما ذكر ذلك عن النظام وأبي علي الجبائي وغيرهما من المعتزلة، وابن فورك وأبي منصور البغدادي من الأشاعرة.

فهذا هو المقصود باتجاه **المتكلّمين الأصولي**، وهذا الاتجاه في البحث الأصولي

---

(١) «مقدمة ابن خلدون»: ١/ ٥٧٦.

(٢) انظر: «الاستقامة» لابن تيمية: ٤٧- ٥٠.

انتقده أهل العلم منهم ابن تيمية، فقال: (الذين يجرّدون الكلام في أصول مقدّرة، بعضها وجد، وبعضها لا يوجد، من غير معرفة أعيانها، فإن هؤلاء لو كان ما يقولونه حقًّا فهو قليل المنفعة أو عديمها؛ إذ كان تكلّماً في أدلة مقدّرة في الأذهان لا تحقّق لها في الأعيان، كمن يتكلّم في الفقه فيما يقدّره من أفعال العباد، وهو لا يعرف حكم الأفعال المحقّقة منه، فكيف وأكثر ما يتكلّمون به من هذه المقدّرات، فهو كلام باطل).[(١)]

وأقوال هذه الطائفة تنقلها كتب الأصول[(٢)]، ويملك الباحث بالنظر فيها أن يميز بجلاء اختياراتهم المنسوبة إليهم في كثير من المسائل، فقد حرص المصنّفون على نقلها منسوبة إليهم.

وهذا الاتجاه ليس اتجاهاً أصيلاً في هذا العلم، ولا يمثّل حقيقة بنيانه.

وحيث كانت الحاجة لتمييز آراء المتكلّمين عن مذاهب أئمة الفقه، استعمل المصنّفون في الأصول مصطلح المتكلّمين في مقابل مصطلح الفقهاء.

أما اتجاه الفقهاء الأصولي فهو الاتجاه الأصيل في علم أصول الفقه، ويمثّل بنيان هذا العلم، شيّده أئمة الفقه الذين اتبعوا مسلك الصحابة والتابعين من بعدهم.

فالفقهاء من الأصوليين يمثّلون الاتجاه العام في علم الأصول؛ لأنهم أئمة الفقه، كالأئمة الأربعة ونحوهم من المجتهدين وأتباعهم، ويعتبر علم الأصول علمهم في الأساس، حيث فقههم قائم على دراسة القواعد الأصولية، نابع من مناهجهم في هذا العلم، وإطلاق مصطلح الفقهاء في كتب الأصول يرادون به إذا كان ذلك في مقابل المتكلّمين.

وطريقتهم في بناء القواعد الأصولية هو بالنظر إلى نصوص القرآن والسنة واعتماد معهود الشرع في وضع قواعده، واستلهام نهج الصحابة والتابعين في مسلك الاستنباط من النصوص الشرعية، ورعاية توظيف التقعيد في معرفة أحكام الشرع واستخراج فروعه

(١) «مجموع الفتاوى»: ٢٠/ ٤٠١.

(٢) كتب بحث علمي بعنوان: «آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويماً» لعلي بن سعد بن صالح الضويحي، رسالة للدكتوراه في كلية الشريعة بالرياض، وطبعت في مكتبة الرشد عام (١٤١٥ هـ - ١٩٩٥م).

الفقهية، فتلك غاية تحرير القواعد الأصولية ووضع طرائق الاستنباط من النصوص الشرعية، ولهذا يقرّر العلماء أن ثمرة أصول الفقه هي في معرفة أحكام الله تعالى؛ ليكون في اتباعها طريق الفلاح في الدنيا والآخرة.

وهذا الاتجاه في الأصول من تقرير القواعد لبناء الأحكام الشرعية اعتماداً على فهم دلالات نصوص القرآن والسنة واتباعاً لمنهج الصحابة والتابعين هو صنيع أئمة المذاهب، وإن لم يكن منهم تدوين مؤكّد عدا كتاب الشافعي رحمه الله.

وقد بيّن ابن تيمية أن هؤلاء الأئمة هم أهل الأصول حقًّا، فكان علمهم بقواعد الأصول معتمداً على معرفة أعيان الأدلة، واستعمال القواعد في استنباط الأحكام، فجمعوا بين أصول الفقه والأدلة الجزئية، وبين قواعد الكليات وأحكام الجزئيات.(١)

ويبيّن ابن خلدون نفسه حقيقة هذا الاتجاه، فقد تكلّم عن الفقه في زمن الصحابة والسلف، وأن قواعد استنباط الأحكام الفقهية من النصوص كانت جِبِلّة ومَلَكة عندهم، ثم قال: (فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول، وانقلبت العلوم كلّها صناعة، كما قرّرناه من قبل، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد؛ لاستفادة الأحكام من الأدلة؛ فكتبوها فنًّا قائماً برأسه سمّوه: **أصول الفقه**، وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه).(٢)

فأوضح أن وضع علم الأصول في الأصل هو سبيل الفقهاء المجتهدين لاستنباط أحكام الفقه.

وأصحاب هذا المسلك من أتباع أئمة المذاهب يلزمهم دراسة الفروع الفقهية؛ لدراسة أصول الأئمة، وهذا ما يباين مسلك المتكلّمين، وفي هذا يقول القاضي أبو يعلى: (ولا يجوز أن تعلم هذه الأصول قبل النظر في الفروع؛ لأن من لم يعتد طرق الفروع والتصرّف فيها، لا يمكنه الوقوف على ما يبتغي بهذه الأصول من الاستدلال،

---

(١) «مجموع الفتاوى»: ٢٠/ ٤٠٠- ٤٠٢.

(٢) «مقدمة ابن خلدون»: ١/ ٥٧٦.

والتصرّف في وجوه القياس، والمواضع التي يقصد بالكلام إليها، ولهذا يوجد أكثر من ينفرد بعلم الكلام دون الفروع مقصّراً في هذا الباب، وإن كان يعرف طرق هذه الأصول وأدلتها).(١)

وتسمّى طريقة أئمة مذاهب الفقه وأتباعهم بـ: **طريقة الفقهاء**، وتميّز كتب الأصول بين آراء الأصوليين الفقهاء، والأصوليين المتكلّمين، فالمرداوي مثلاً في مقدمة كتابه يقول: (فنذكر فيه ما ذهب إليه أحمد وأصحابه، أو بعضهم أولاً غالباً، ثم مذاهب الأئمة الثلاثة وأتباعهم؛ إن كانوا مختلفين، ونزيد هنا غالب مذاهب الأئمة المشهورين والعلماء المعتبرين، وطريقة المتكلّمين من المعتزلة وغيرهم من المناظرين).(٢)

فمنهجه أن يذكر مذاهب الأئمة أحمد والثلاثة وغيرهم من الأئمة المتبوعين، وهؤلاء أئمة الأصوليين الفقهاء، ثم يذكر بعدهم المتكلّمين من المعتزلة وغيرهم.

الفرع الثاني: نماذج من كلام الأصوليين في التفريق بين المتكلّمين والفقهاء:

التفريق بين المتكلّمين والفقهاء في المصنّفات الأصولية مستعمل بوفرة وبوضوح، على أن المراد بالفقهاء هم أئمة المذاهب الفقهية كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، وغيرهم من أئمة الفقه كالأوزاعي والثوري ونحوهم، وأتباع هؤلاء الأئمة، وأن المقصود بالمتكلّمين منظّري علم الكلام من المعتزلة والأشاعرة، وسأنقل نماذج قليلة للتدليل على ذلك من مصنّفات أصولية باختلاف مذاهب أصحابها، سواء من المتكلّمين، أو من سائر مذاهب الفقهاء الأصوليين، وإن كان مجرّد الاطّلاع في كتب الأصول يغني عنها:

فالباقلاني وهو من متأخّري المتكلّمين من أصحاب الأشعري؛ يحكي الخلاف بين الأصوليين في مسألة القول بالمفهوم، وهي من المسائل الأصولية المشهورة، فيقول: (اختلف الناس في ذلك، فقال الجمهور من الفقهاء بثبوت القول به، وأشهرهم به

(١) «العدة» في «أصول الفقه»: ١/ ٧٠، وليس المراد الكلام عن الترتيب في دراسة الأصول والفروع، ففي هذا بحث واختلاف.

(٢) «التحبير شرح التحرير»: ١/ ٣، ٤.

الشافعي رحمه الله وأصحابه، وعليه الأكثرون من أصحاب مالك وأهل الظاهر. . . . . ، وقال أهل العراق وكثير من أصحاب مالك وغيرهم من المتكلّمين والفقهاء بإبطال دليل الخطاب). (١)

فذكر القول الأول ونسبه لجمهور الفقهاء، وأشهرهم في القول به الشافعي رحمه الله، والقول الثاني قال به بعض الفقهاء أيضاً كأهل العراق وكثير من أصحاب مالك، كما قال به كثير من المتكلّمين، فمصطلح الفقهاء في مقابل المتكلّمين عند الأصوليين يراد به أئمة الفقه وأتباعهم في مقابل أهل الكلام.

وفي كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري من أصولي المتكلّمين المتأخّرين من المعتزلة قال: (نسخ الشيء قبل وقته غير جائز عند شيوخنا المتكلّمين، وبعض أصحاب أبي حنيفة رحمه الله، وبعض أصحاب الشافعي رحمه الله، وذهب بعض الفقهاء إلى جواز ذلك). (٢)

فهذه مسألة أصولية نقل فيها أبو الحسين البصري آراء الأصوليين، فذكر رأي المتكلّمين من شيوخه، وموافقة بعض أصولي الفقهاء لهم من أصحاب الشافعي وأبي حنيفة، ومخالفة بعض الفقهاء الآخرين.

ويقول في موضع آخر: (باب في النهي هل يقتضي فساد المنهيّ عنه أم لا، اختلف الناس في ذلك؛ فذهب بعض أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه يقتضي فساده، وقال غيرهم من الفقهاء: لا يقتضيه، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن وأبي عبد الله وقاضي القضاة، وذكر أنه ظاهر مذهب شيوخنا المتكلّمين)(٣)

فذكر اختلاف الأصوليين، فنسب القول بأن النهي يقتضي الفساد لبعض أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي وهم من الفقهاء، وقال غيرهم من الفقهاء يقتضيه، وهو قول المتكلّمين، وهم الطائفة الأخرى من الأصوليين.

(١) «التقريب والإرشاد»: ٣/ ٣٣٢.

(٢) «المعتمد» في أصول الفقه: ١/ ٣٧٦.

(٣) «المعتمد» في أصول الفقه: ١/ ١٨٣، ١٨٤.

ومن الشافعية جاء عند الآمدي في دلالة صيغة: افعل، قال: (وقد اختلف الأصوليون فمنهم من قال. . . . إنه حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه، وهذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه والفقهاء، وجماعة من المتكلمين، كأبي الحسين البصري. . . .، ومنهم من قال: إنه حقيقة في الندب، وهو مذهب أبي هاشم وكثير من المتكلّمين من المعتزلة وغيرهم، وجماعة من الفقهاء، وهو أيضاً منقول عن الشافعي رحمه الله تعالى).(١)

فالآمدي يصرّح باختلاف الأصوليين، فيذكر رأياً منسوباً للفقهاء وجماعة من المتكلّمين، وآخر يقول به كثير من المتكلّمين وجماعة من الفقهاء.

وفي مسألة النهي يقول الآمدي: (النهي عن التصرّفات والعقود المفيدة لأحكامها كالبيع والنكاح ونحوهما هل يقتضي فسادها أو لا؟ فذهب جماهير الفقهاء من أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة والحنابلة وجميع أهل الظاهر، وجماعة من المتكلّمين إلى فسادها).(٢)

فالآمدي ينسب القول لجماهير الفقهاء من الأصوليين، ويفسّرهم بأصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة والحنابلة، ويضيف إليهم جماعة من المتكلّمين، وهم الطائفة الثانية من الأصوليين.

وفي موضع آخر يقول: (قطع الشافعي وأكثر أصحابه وأكثر أهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، وإليه ذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، وأجاز ذلك جمهور المتكلّمين من الأشاعرة والمعتزلة، ومن الفقهاء مالك وأصحاب أبي حنيفة وابن سريج).(٣)

ففي هذه المسألة الأصولية اختلف فيها الفقهاء من الأصوليين، فبعضهم يمنع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، وهو قول الشافعي وأصحابه ورواية عن أحمد، وبعضهم يجيزه، وهو قول مالك وأصحابه وأبي حنيفة وابن سريج من الشافعية، ويوافق هؤلاء

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام»: ٢/ ١٦٢.
(٢) «الإحكام في أصول الأحكام»: ٢/ ٢٠٩.
(٣) «الإحكام في أصول الأحكام»: ٣/ ١٦٥.

جمهور الأصوليين المتكلّمين، وهم من المعتزلة والأشاعرة.

وفي مسائل علّة القياس نقل الزركشي أن: (الانعكاس[١] ليس بشرط لصحة العلّة في قول أكثر الأصحاب، وهو قول جمهور الأصوليين من الفقهاء، وبه قال بعض المتكلّمين).[٢]

فهذا تصريح من الزركشي بمصطلح الأصوليين من الفقهاء وذلك في مقابل المتكلّمين، وسبق ذكر مصطلح المتكلّمين من الأصوليين عند الغزالي.

وفي مسألة تكليف السكران، قال الزركشي في نسبة القول بتكليفه: (ونقله ابن برهان في الأوسط عن الفقهاء من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة، ثم نقل المنع عن المتكلّمين منّا ومن المعتزلة).[٣]

فابن برهان يفرّق في هذه المسألة الأصولية بين الفقهاء وبين المتكلّمين، ويجعل قول الفقهاء في إثبات تكليف السكران من الشافعية والحنفية في مقابل المنع من المتكلّمين، وهم من أصحابهم - يعني الأشاعرة - ومن المعتزلة.

وفي مسألة هل على الحكم دليل يفيد العلم والقطع؟ يقول ابن السبكي: (القول الثاني وهو أن على الحكم أمارة فقط، هو قول أكثر الفقهاء كالأئمة الأربعة، وكثير من المتكلّمين).[٤]

فابن السبكي يصرّح أن المراد بأكثر الفقهاء كالأئمة الأربعة، وأن الطائفة الأخرى من الأصوليين هم المتكلّمون.

وفي نفس المسألة يقول ابن أمير الحاج الحنفي: (وهو قول أكثر الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة، وكثير من المتكلّمين).[٥]

---

(١) الانعكاس يعني ثبوت عكس الحكم بوجود عكس العلّة.

(٢) «البحر المحيط»: ٤/ ٢١٨، «قواطع الأدلة»: ٢/ ١٦٣.

(٣) «البحر المحيط»: ١/ ٢٨٦.

(٤) «الإبهاج في شرح المنهاج»: ٣/ ٢٥٩.

(٥) «التقرير والتحبير»: ٣/ ٣٠٧.

وقال الباجي المالكي في مُرسَل مَن علم من حاله أنه لا يُرسِل إلا عن الثقات: (فإن جمهور الفقهاء على العمل بموجبه، كإبراهيم النخعي وسعيد بن المسيب والحسن البصري والصدر الأول كلّهم، وبه قال مالك وأبو حنيفة. . . .، وذهبت طائفة من المتأخّرين إلى أنه لا يجب العمل به ولا حجة فيه، وعليه أكثر المتكلّمين).[١]

فأصولي الفقهاء كما يبيّنه الباجي هم أئمة الفقه كالنخعي وسعيد بن المسيب والحسن البصري ومالك وأبي حنيفة.

ويقول المجد ابن تيمية الحنبلي: (للعموم صيغة تفيده بمطلقها كلفظ الجمع. . . .، وبهذا قال جماعة الفقهاء أبو حنيفة ومالك والشافعي وداود، وعامة المتكلّمين، وقال أبو الحسن الأشعري وأصحابه: لا صيغة).[٢]، ولا يخرج المجد ابن تيمية عن السابقين.

فوجود اتجاهين في تقرير قواعد علم الأصول، أحدهما اتجاه الفقهاء، والآخر اتجاه المتكلّمين، مسلّم به، ولكن المراد بالاتجاهين هو ما تبيّن بهذا البحث، حيث قام اتجاه الفقهاء على وضع مناهج أصولية بتقرير القواعد؛ لاستنباط أحكام الفقه من نصوص الكتاب والسنة؛ تعتمد على استقراء النصوص، ورعاية واقع الفقه، وهذا الاتجاه اتبعه أئمة الفقه وأصحابهم وأتباعهم، وأول مصنَّف يمثّله «رسالة» الإمام الشافعي.

والثاني هو اتجاه المتكلّمين، وهم أئمة الكلام من الأشاعرة والمعتزلة، بحثوا في الأصول بما يوافق منهجهم التجريدي، وطريقتهم النظرية، بعيدي الصلة عن أحكام الفقه، وهؤلاء لهم آراء أصولية ينقلها المصنّفون في كتبهم.

الفرع الثالث: صنيع المصنّفات الأصولية عند المتأخّرين:

جاءت المصنّفات الأصولية عند المتأخّرين في جمع القواعد الأصولية التي وضعها أئمة الاجتهاد، ولم يكن صنيعها تحرير قواعد أصولية دون نظر إلى أقوال مذاهب الأئمة

(١) «إحكام الفصول» للباجي: ١/ ٣٥٥.

(٢) «المسودة»: ٨٩.

كما قيل، فهي لا تمثّل اتجاهات في وضع قواعد الأصول؛ لأن هذه الاتجاهات كانت في مرحلة تقرير القواعد على أيدي أئمة الاجتهاد، وأئمة المتكلّمين، وقد قال ابن برهان: (أصول المذاهب وقواعد الأدلة منقولة عن السلف، فلا يجوز أن يحدث في الأعصار خلافها).(١)

فهذه المصنّفات جمع للمادة الأصولية، وتنظيم لأبوابها ومسائلها، وقد اعتنى بعضها بتحرير المذاهب، كما اعتنى بعضها بالاستدلال للآراء المختلفة، وذكر ما يعضدها من أدلة القرآن والسنة والبراهين العقلية.

ومصنّفات الأصوليين في جمع قواعد الأصول يعتمد مصنّفوها على ما جاء من نصوص الأئمة فيما لهم فيه كلام في مسائل الأصول، وما لم يظفروا فيه بنصوص الأئمة؛ تدارسوا فروعهم للوصول إلى قواعد استنباطهم، وهذا ينسحب على مصنّفات جميع المذاهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة.

وقد صرّح الأصوليون بأن منهجهم في جمع قواعد أصول الأئمة يعتمد على استخراجها من فروعهم الفقهية، وهذا منهج متّبع حتى عند الشافعية، مع أن الإمام الشافعي كتب رسالته الأصولية، وكثير من مسائل الأصول تكلّم عنها في كتبه الأخرى، ومع هذا فكثير من المسائل رجع المصنّفون فيها إلى فروع الإمام الشافعي لتحقيق قوله؛ حيث لم يجدوا له فيها نصّاً، أو تردّدوا فيها بين أقواله أو بين قوله وتطبيقه.

وهذا مسلك محقّقي المذهب الشافعي، وعلى رأسهم محقّق المذهب وإمام المتأخّرين أبو المعالي الجويني، وقد قال الزركشي: (واعلم أن إمام الحرمين كثيراً ما يستنتج من الفقه مذهب الشافعي في أصول الفقه).(٢)

قلت: وفي هذا المسلك الذي اتبعه الجويني في استخراج مذهب الشافعي في مسائل الأصول؛ كان في تحقيقه رأي الشافعي في بعض المسائل الأصولية ما فيه نظر؛

---

(١) هامش «إدرار الشروق بتهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية» لعلي بن حسين المكي المالكي: ١٨٧/٢.

(٢) «سلاسل الذهب» للزركشي: ١٠٦، ١٠٧.

مثل مسألة الاحتجاج بالقراءة الشاذّة، ومسألة قطعية دلالة العام، ومسألة عدم تخصيص العام بالعادة، ومسألة دلالة واو العطف، وقد تَمّ بيان ذلك في دراسة المسائل.

وقد ذكر الجويني نفسه أن الفروع الفقهية هي ما تختبر بها قواعد الأصول، فقال: (والتفاريع محنة الأصول، بها يبين فسادها وسدادها).(١)

ولا يتعارض ذلك مع ما قاله الجويني في «البرهان»: (في مسالك الأصول لا نلتفت إلى مسائل الفقه، فالفرع يصحّح على الأصل لا على الفرع).(٢)

فمعنى كلامه أن الفرع لا يستخرج منه الأصل، ولكن صنيع أتباع المذهب معرفة قاعدة الإمام، والفروع هي منارهم في الوصول إليها حين يفتقدون نصوص الإمام فيها، فلا تعارض بين القولين.

وممن صرّح بهذا المنهج في طريقة الشافعية تاج الدين ابن السبكي الشافعي وهو من البارعين في التصنيف الأصولي؛ فقرّر أن معرفة قواعد أصول الأئمة من النظر في فروعهم الفقهية، وبيّن أن هذا مسلك علماء الشافعية، فقال: (المطّلع على مذهب إمام إذا استقرأ من كلامه في فروع شيء المصيرَ إلى ما ليس له مأخذ إلا القول بأصل من أصول؛ جزم الاعتقاد بأن ذلك الأصل مختاره، ونسبه إليه، وهذا صنيع أصحابنا على طبقاتهم، يقولون: مذهب الشافعي كذا، وإنما استنبطوا ذلك من قواعده من غير اطّلاع على نصّه).(٣)

وقد اتبع المالكية والحنابلة هذا المنهج، وخاصةأنهم أقلّ حظًّا في نتاج إماميهما في الأصول من الشافعية، ولذلك استخرج علماؤهم كثيراً من قواعدهما الأصولية من فروعهما.

وفي مذهب الإمام مالك يقول الشيخ محمد أبي زهرة: (لم يدوّن مالك أصوله التي بنى عليها مذهبه. . . .،وكان في ذلك كأبي حنيفة. . . .، ولقد صنع فقهاء المذهب

(١) «نهاية المطلب في دراية المذهب» للجويني: ١٤/ ٣٤٠.
(٢) «البرهان في أصول الفقه»: ٢/ ٨٩٢.
(٣) «الإبهاج»: ٢/ ٥٩.

المالكي في فقه مالك ما صنعه فقهاء المذهب الحنفي، فجاؤوا إلى الفروع وتتبعوها، واستخرجوا منها ما يصحّ أن يكون أصولاً قام عليها الاستنباط في ذلك المذهب العظيم، ودوّنوا تلك الأصول التي استنبطوها على أصول مالك. . . .، وهي ليست أقوالاً له مأثورة قد ذكرها، ورويت عنه، بل هي مستخرجة من الفروع التي أثرت عنه).[(١)]، [(٢)]

وهذا هو صنيع الحنابلة، فمعلوم أن الإمام أحمد لم يصنّف في أصوله، بل كان لا يستحبّ التصنيف، وقد جمعت أصوله استخراجاً من فروعه، ومن يرجع إلى كتاب «العدّة» في أصول الحنابلة وهو معتمد المتأخّرين؛ يجد القاضي أبا يعلى يخرّج روايات الإمام أحمد في كثير من مسائل الأصول من فروع فقهية.[(٣)]

فصنيع كتب الأصول في المذاهب المختلفة جمع آراء المذهب الأصولية وليس وضع القواعد، يقول ابن تيمية: (فالأصوليون يذكرون في مسائل أصول الفقه مذاهب المجتهدين، كمالك والشافعي والأوزاعي وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وداود ومذهب أتباعهم).[(٤)]

وقد قال المرداوي في مقدّمة كتابه «التحرير»: (مشتمل على مذاهب الأئمة الأربعة الأعلام وأتباعهم) ثم قال في شرحه: (وهذا هو معظم المقصود من هذا التصنيف، فإن مدار الإسلام واعتماد أهله قد بقي على هؤلاء الأئمة وأتباعهم، وقد ضبطت مذاهبهم وأقوالهم).[(٥)]

---

(١) «مالك» للشيخ محمد أبي زهرة: ٢٧١-٢٧٣.

(٢) لم ينتبه الشيخ رحمه الله تعالى لهذا الكلام، ولذلك جرى على مسلك درج المالكية ضمن اتجاه المتكلّمين، وتخصيص الحنفية باتجاه الفقهاء في مقدّمة كتابه «أصول الفقه»، فوقع في كلامه نوع اضطراب.

(٣) كتبت رسالة للدكتوراه في جامعة الإمام محمد بن سعود عن المسائل الأصولية المستنبطة من فروع الإمام أحمد ابن حنبل، جمع فيها الباحث خالد بن سليم ما يقرب من تسعين مسألة أصولية استخرجها علماء الحنابلة من أقوال للإمام أحمد أغلبها في فروع فقهية.

(٤) «مجموع الفتاوى»: ٢١/ ٣٥٧.

(٥) «التحرير» وشرحه «التحبير» للمرداوي: ١/ ١٢٦-١٢٨.

وفي ختام كتابه «قواطع الأدلة» يقول السمعاني: (وقد أتينا على ما أورده أصحابنا من الكلام في الأصول، وذكرنا المختار من ذلك، وأوردنا الدلائل الصحيحة في ذلك على ما يوجبه التحقيق)[١].

وهذه المصنّفات الأصولية التي تصبو نحو جمع قواعد أصول مذاهب أئمة الفقه، ينقل أصحابها آراء المتكلّمين كما سبق ذكره، وأحياناً يميل بعضهم في بعض اختياراته لبعض آراء المتكلّمين، كالغزالي في تقويته مسلك الواقفة[٢] في مسائل صيغ العموم والأمر ونحوها، ولهذا قال ابن تيمية عن الغزالي: (لكنه في أصول الفقه سلك في الغالب مذهب ابن الباقلاني مذهب الواقفة، وتصويب المجتهدين ونحو ذلك. . . . ، وشيخه (يقصد الجويني) في أصول الفقه يميل إلى مذهب الشافعي). [٣]

كما أن بعض متأخّري المتكلّمين قد يميل إلى ترجيح آراء أئمة الفقه كأبي الحسين البصري، ذكره أيضاً ابن تيمية. [٤]

وقد كتبت مصنّفات كثيرة في تعاقب قرون الإسلام في عناية كبيرة بهذا العلم الجليل، وتباينت مصنّفاته في ترتيب مادة العلم، وفي اتّساع ذكر تفصيلات مباحثه، وفي بسط الخلاف الأصولي، وتحقيق مسائله، سواء في تحرير نسبة الأقوال، أو التوسّع في الاستدلالات والترجيحات.

الفرع الرابع: نقد صنيع بعض الحنفية في الكتابة الأصولية:

اتّضح أن مصنّفات أصول الفقه كان مسلكها بحث آراء أئمة الاجتهاد، فَهُم من استنبط القواعد، ووضعوا أصول المذاهب، وقرّروا مسالك استنباط الأحكام من أصول الشريعة، وهؤلاء الأئمة كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد لهم اتجاه يباين مسلك أئمة الكلام في وضع قواعد الأصول.

---

(١) «قواطع الأدلة»: ٢/ ٣٦٧.

(٢) الواقفة مصطلح يطلق على من يتوقّف في بعض أحكام الألفاظ، كإثبات صيغ العموم، فيقولون بأنها لا تفيد العموم ولا الخصوص إلا بدليل، وكذلك في صيغ الأمر فلا تفيد الصيغة معنى إلا بدليل.

(٣) «بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية»: ابن تيمية: ٤٤٨.

(٤) «بغية المرتاد»: ٤٥٠.

ثم جرى المتأخّرون من المذاهب الأربعة في تصنيف كتب الأصول، يجمعون فيها أصول الأئمة وقواعدهم ومسالكهم في استنباط الفروع، وتبيّن أن المصنفين في الأصول لم يكن صنيعهم على سبيل وضع القواعد الأصولية، فذاك عمل أئمة المذاهب، وإنما كان صنيعهم جمع أصول الأئمة، وأن سبيل ذلك متّجهه البحث عن كلام الأئمة في أصولهم، فإن لم يسعفهم في ذلك نصوص الأئمة، فكان السبيل في مدارسة فروع الأئمة والاجتهاد في الوصول إلى القواعد من دراستها، وأن ذلك الشأن يعمّ جميع علماء المذاهب حتى الشافعية أنفسهم أصحاب الحظّ الأوفر من نتاج الإمام الشافعي في كتابة قواعد الأصول.

والحنفية كغيرهم راحوا يلتمسون معرفة قواعد إمامهم من مدارسة فروعه، خاصة وهم من أقلّ المذاهب وفرة في نصوص الإمام؛ فأكثروا من اعتماد فروع الأئمة في التعرّف على قواعد أصول المذهب، وهذا لا ضير فيه ألبتة ما راعوا أن ذلك ليس من باب تحكيم الفروع على الأصول، وأنه لا يصحّ أن تبنى أصول الفقه من الفروع، وقد جعل الإمام السرخسي الحنفي: (الوقوف على الأصول معيناً على فهم ما هو الحقيقة في الفروع، ومرشداً إلى ما وقع الإخلال به في بيان الفروع).(١)

ولكن الإشكال الذي وقع في صنيع بعض الحنفية كان في تحكيمهم الفروع في بعض المسائل لبناء الأصول، فبدلاً أن يكون البحث عن قاعدة الإمام من خلال مدارسة فروعه وتقرير ذلك - ولا ضير أن يوجد بعد ذلك مخالفة في فرع فقهي - نجد بعضهم أحياناً يجعل همّه الذَّبّ عن الفرع الفقهي؛ وذلك بأن يدّعي نسبة تقعيد لإمام المذهب بصورة لا تخلو من التكلّف، وقد كان ذلك مرجعه إلى الوقوع تحت تأثير نزعة الانتصار للمذهب والتعصب له، واعتماد ترجيحه أمام فروع غيرهم.

فتأثّر كلامهم في بعض مسائل الأصول بالخلاف الفرعي والتعصّب المذهبي، وهذا حقيقة ما سجّله الباحثون من مآخذ على بعض التصنيف الأصولي عند الحنفية؛ من

---

(١) «أصول السرخسي»: ١/ ١٠ .

سعيهم في إثبات القواعد الأصولية على وفق ما ينقل من الفروع عن أئمة المذهب، وجعل تلك الفروع أساساً لاعتماد الأصول، فيؤسّسون الأصل بناء على ما ينصر الفرع الفقهي، فهدفهم الذَّبّ عن فروع مذهبهم بتأصيل قواعده، فتكون مقرّرة للفروع لا حاكمة عليها.(١)

وقد قال الزركشي: (قد يوجد الخلاف في الأصول من الخلاف في الفروع، وهذه طريقة الحنفية في كتبهم الأصولية، ويقيدون منها القواعد الأصولية، وهذه غير مرضية؛ فإنه يجوزأن يكون الفقيه قائلاً بالمدرك الأصولي، ولا يقول بملازمه في المدرك الفرعي؛ لمعارض اقتضى عنده القول بذلك).(٢)

وأؤكّد أن ذلك المسلك ليس منبع خطئه في السعي لمعرفة أصول الإمام، وإنما الخطأ في سبيل تطبيقه حيث يكون المبتغى نصرة الفروع الفقهية، والمؤثّر هو العصبية المذهبية، كما أؤكد أيضاً أن ذلك لا يعني أن الإمام أبا حنيفة جاءت بعض فروعه دون أصول ترجع إليها، كما ادّعاه الجويني على الإمام، فقال: (فإن صاحبهم ما بنى مسائله على أصول، وإنما أرسلها على ما تأتي له، فمن أراد من أصحابه ضبط مسائله بأصل تناقض عليه القول في تفصيل الفروع).(٣)

ولهذا قال الدكتور مصطفى الخنّ في مقدّمته لكتاب «المذهب على المذهب»: (هذا ولا بدّ إلى المبادرة من أن بعض الكاتبين والمؤلّفين يدّعي أن أصول الحنفية متأخّرة عن فروعها، ونحن نعيذ أبا حنيفة أن يكون قد بنى مذهبه على غير قواعد وأصول، بل الحقيقة أنه لم يأتِ بفرع إلّا قد بناه على أصل، غاية ما في الأمر أنه لم يدوّن هذه الأصول والقواعد التي بنى عليها مذهبه، فجاء أتباعه من بعده، ونظروا في فروعه،

(١) «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (١٨)، «أصول الفقه» لمحمد الخضري: (٨)، «أصول الفقه» لمحمد أبي زهرة (١٨ـ٢١)، «الفكر الأصولي» لعبد الوهاب سليمان (٤٥١ـ٤٦٢)، «أصول الفقه» تاريخه ورجاله شعبان محمد إسماعيل: (٣٠، ٣١)، «أصول الفقه ومدارس البحث فيه» لوهبة الزحيلي: (٢١)، «دراسة تاريخية للفقه وأصوله» لمحمد مصطفى سعيد الخن: (١٨٩)، «أصول الفقه» لمحمد زكريا البرديسي: (١٢).

(٢) «سلاسل الذهب»: ١٠٨.

(٣) «البرهان»: ٢/ ٥٨٧.

وضمّوا بعضها إلى بعض، واستنبطوا من خلالها القواعد الأصولية التي بنى أبو حنيفة رحمه الله تعالى مذهبه عليها). (١)

وهذا الكلام أوافقه تماماً، وأزيد عليه أن أئمة المذاهب هم أهل الأصول على الحقيقة، رسموا طرق الاستنباط وقواعد التشريع، فاتّبعها مَن بعدهم كما أشرت إليه، غير أن ما وضعه الأتباع لا سبيل إلى التسليم بصحته دوماً، فهو اجتهاد قائم على التتبع والاستقصاء مستند لفهم أصحابه، فيكون عرضة للتمحيص والنقد؛ لأن الخطأ في الفهم سبب لنسبة أقوال غير صحيحة للأئمة، وقد قال ابن القيّم: (وما أكثر ما ينقل الناس المذاهب الباطلة عن العلماء بالأفهام القاصرة). (٢)

الفرع الخامس: توضيح ملاحظتين في سبب وقوع اللبس في تصنيف الاتجاهات الأصولية:

بقيت الإشارة إلى ملاحظتين قد يكون لهما أثر في وضع التقسيم المشهور للمصنّفات الأصولية إلى مدرسة للحنفية، وأخرى للمتكلّمين وترسيخه:

الأولى: لا منازعة في أن علم الكلام كان رائجاً عند المتأخّرين، مؤثّراً في بنيان صنعة كثير من مصنّفاتهم الأصولية، وأن بعض متكلّمي الأصوليين كان ذا أثر جليّ في التصنيف الأصولي؛ من حيث سعة الكلام في مباحثه وبسط مسائله وتفاصيله، ومن هؤلاء القاضي عبد الجبار من متكلّمي المعتزلة، والقاضي الباقلاني من متكلّمي الأشاعرة، وفي هذا يقول الزركشي: (جاء القاضيان؛ قاضي السنة أبو بكر ابن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار؛ فوسعا العبارات، وفكّا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورفعا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحِبِ نارهم، فحرّروا وقرّروا وصوّروا). (٣)

(١) مقدمة «المذهب في أصول المذهب على المنتخب لحسام الدين الإخستيكي»: محمد صالح الفرفور: ص (هـ، و).

(٢) «مدارج السالكين»: ٢/ ٤٣١.

(٣) «البحر المحيط»: ١/ ٣، ٤.

وقد تأثّر بجهودهم كثير من العلماء في مصنّفاتهم الأصولية، وقد تمثّل ذلك في مظاهر؛ منها مسلك وضع المصطلحات، والتأثّر بظواهر الجدل في مسار الاستدلالات، وطريقة وضع التقسيمات في بعض الأبواب، والبسط في مسائل العلم وتفاصيلها، والخوض أحياناً في مسائل كلامية.

لكن ذلك ليس كاتجاه في وضع قواعد الأصول كما اتّضح، ففرق بين الاتجاه في وضع قواعد الأصول، وبين مظاهر تصنيف مباحث العلم.

الثانية: إن أكثر المصنّفات الأصولية غير الحنفية التي راجت هي لعلماء الشافعية، وقد حدث تداخل معها من بعض المصنّفين من المالكية والحنابلة، فشرح «برهان» الجويني المازري والأبياري وابن المنير وهم من المالكية، وشرح «مستصفى» الغزالي أبو عبد الله العبدري، واختصره ابن رشد وابن شاس وابن رشيق وهم من المالكية، وشرح «محصول» الرازيِّ القرافيُّ المالكيُّ، واعتمد ابن الحاجب «إحكام» الآمدي في «المنتهى» ومختصره حتى عدّ تلخيصاً «للإحكام»، واعتمد ابن قدامة الحنبلي على «مستصفى» الغزالي في كتابه «الروضة»؛ حتى اعتبره بعضهم تلخيصاً له؛ مما عمّق هذا من تصوّر اندماج المذاهب الثلاثة في مدرسة واحدة؛ لاسيما مع عدم شهرة كثير من كتب أصولية للمذهبين المالكي والحنبلي.

ولا نكران أن العطاء الأصولي لدى أتباع الشافعية أوفر، وأن لهم أثراً في إثراء التصنيف الأصولي؛ تنظيماً وترتيباً وإحكاماً، ولعل هذا ما أوعز إلى غيرهم أن ينتفعوا بمسالكهم في كل ذلك، وأن يجعلوا من مؤلّفات الشافعية أصولاً ينسجون على منوالها، ولكن كان لكل من المذهبين المالكي والحنبلي آراؤه وقواعده التي قررّها علماؤه، إن في كتبهم التي جاءت متداخلة مع مصنّفات الشافعية، وإن في مصنّفات مستقلّة.

فللمالكية كتب أصوليّة منها «مقدّمة ابن القصار» و«الملخص» و«الإفادة» للقاضي عبد الوهاب، و«إحكام الفصول» و«الحدود» و«الإشارة» لأبي الوليد الباجي، و«المحصول» لابن العربي، وكتاب أبي العباس القرطبي، و«تنقيح الفصول» للقرافي

وشروحه(١)، و«تحفة المسئول شرح منتهى الوصول» للرهوني، و«التقريب» لابن جُزَيّ(٢) و«نظم مراقي الصعود» وشروحه(٣)، وغيرها.

وللحنابلة مصنّفات معروفة مثل «العدّة» لأبي يعلى، و«التمهيد» لأبي الخطاب، و«الواضح» لابن عقيل، و«المسودة» لآل تيمية، و«أصول الفقه» لابن مفلح، و«المختصر في أصول الفقه»، و«القواعد والفوائد الأصولية» كلاهما لابن اللحام، و«التحرير» وشرحه «التحبير» للمرداوي، و«مختصر التحرير» وشرحه المعروف «بشرح الكوكب المنير» لابن النجار، وغيرها.

وخلاصة القول:

إن مصنّفات المتأخّرين هي كتب جمعت القواعد الأصولية للمذاهب، ولكل مذهب من المذاهب الفقهية الأربعة مصنّفات خاصة، وكثير منها أَمْيَلُ إلى ذكر الخلاف، وإن وسم كتب غير الحنفية بالاتجاه الكلامي، وحَصْر الحنفية بطريقة الفقهاء غير صحيح.

وقد كان ذلك سبباً لتهجّم بعض الباحثين على تراثنا الأصولي، وزعم بعضهم أن كتب الأصول عند المتأخّرين بعيدة عن منهج الفقهاء منتظمة في سلك المتكلّمين، فلا

(١) له شروح كثيرة من أشهرها شرح المصنّف نفسه، و«التوضيح شرح التنقيح»: لأبي العباس أحمد بن عبد الرحمن الزليطني القروي الشهير بحلولو، و«رفع النقاب عن تنقيح الشهاب» لحسين بن علي الشوشاوي، و«منهج التحقيق والتوضيح لحلّ غوامض التنقيح»: لمحمد بن حمودة بن أحمد جعيط، مفتي الديار التونسية، و«حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح»: لمحمد الطاهر بن عاشور.

(٢) هو أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن جُزَيّ الكلبي الغرناطي، كان عاكفاً على العلم، مشاركاً في فنون من عربية وفقه وأصول وأدب، وله تصانيف منها: «تقريب الوصول إلى علم الأصول»، و«القوانين الفقهية» في تلخيص مذهب المالكية، و«وسيلة المسلم في تهذيب صحيح مسلم»، وغيرها، توفي سنة (٧٤١ هـ). انظر: «شذرات الذهب»: ٨/ ٤٩٤، «الديباج المذهب»: ٢٩٥، ٢٩٦.

(٣) نظم مؤلّفه كتاب «جمع الجوامع» وبناه على آراء المذهب المالكي، والناظم هو عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي توفي حوالي (١٢٣٠هـ) وشرحه في كتاب «نشر البنود على مراقي الصعود»، ومن شروحه أيضاً «مراقي الصعود إلى مراقي الصعود» لمحمد الأمين بن أحمد المعروف بالمرابط، (ت ١٣٢٥هـ)، و«فتح الودود على مراقي الصعود» لمحمد يحيى الولاتي الشنقيطي توفي (١٣٣٠هـ)، و«نشر الورود» لمحمد الأمين ابن محمد المختار الجكني الشنقيطي (ت ١٣٣٩هـ).

تفيد علم الأصول، بل هي عِبْءٌ عليه، وأن في كل التراث الأصولي قد لا يسلّم للانتفاع به سوى القليل منها[1]، وتلك جناية كبيرة على علم الأصول وتراثه.

وبهذا يتّضح أن نصب الخلاف بين الحنفية وجمهور الأصوليين في الاتجاه الأصولي، واعتبار أن للحنفية اتجاهاً أصوليًّا هو اتجاه الفقهاء، وأن للجمهور اتجاهاً أصوليًّا هو اتجاه المتكلّمين؛ يعدّ لبساً وخطأ في التوصيف والحكم، وأن الاتجاه الفقهي في علم الأصول يمثّله أئمة الفقه وأتباعهم من أصحاب المذاهب الفقهية، الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وأما الاتجاه الكلامي في أصول الفقه فيمثّله أئمة الكلام من المعتزلة والأشاعرة، مع الالتفات إلى أثر علم الكلام في التصنيف الأصولي، ووقوع ملاحظات في بعض التصنيفات الحنفية، وهذا لا يعدو كونه ملاحظات في طريقة التصنيف، وليس في تصوّر الاتجاهات.

---

(١) انظر مثلاً كتاب «التجديد والمجددون» في «أصول الفقه»: ٥٥٢، عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم.

فهرس المراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: كتب تفسير القرآن وعلومه:

- أحكام القرآن: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي، ت: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٥هـ.
- أحكام القرآن: القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط٣: ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- أحكام القرآن للشافعي - جمع البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط٢: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م.
- البرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط١: ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م.
- التبيان في آداب حملة القرآن: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ت: محمد الحجار، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، ط٣: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م.
- التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور التونسي، الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤هـ.
- تفسير ابن أبى حاتم: أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، ت: أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية - صيدا.
- تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- جامع البيان في تأويل القرآن: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ت: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١: ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

• الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط٢: ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

• معالم التنزيل في تفسير القرآن: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، دار طيبة للنشر والتوزيع ط٤: ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م.

• منجد المقرئين ومرشد الطالبين: محمد بن محمد بن يوسف ابن الجزري، دار الكتب العلمية، ط١: ١٤٢٠هـ -١٩٩٩م.

• النشر في القراءات العشر: شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن يوسف ابن الجزري، ت: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى.

ثالثاً: كتب الحديث وشروحه:

• الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان: علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

• إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب المعروف بابن دقيق العيد، ت: مصطفى شيخ مصطفى و مدثّر سندس، مؤسسة الرسالة، ط١: ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م.

• اختصار علوم الحديث: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، ت: أحمد محمد شاكر، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية.

• إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط٧: ١٣٢٣هـ.

• الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: أبو الحسن علي بن سلطان القاري، ت: محمد الصباغ، الناشر: دار الأمانة / مؤسسة الرسالة - بيروت.

• إكمال المعلم بفوائد مسلم: عياض بن موسى اليحصبي، ت: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، ط١: ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

• تأويل مختلف الحديث: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراق، ط٢: ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

• تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي: محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية - بيروت.
• التحقيق في مسائل الخلاف: لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، ت: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١: ١٤١٥هـ.
• تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة.
• تذكرة الموضوعات: محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفتني: إدارة الطباعة المنيرية، ط١: ١٣٤٣هـ.
• التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، ت: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة - مصر، ط١: ، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
• التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البَرّ، ت: مصطفى بن أحمد العلوي ، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ١٣٨٧هـ.
• توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار: محمد بن إسماعيل الصنعاني، ت: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة: الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
• جامع الأصول في أحاديث الرسول: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير، ت: عبد القادر الأرنؤوط - التتمة تحقيق: بشير عيون، ط١: مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان.
• جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، ت: شعيب الأرنؤوط، إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط٧: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
• الجوهر النقي فى الرَّدّ على البيهقي: علاء الدين بن التركماني، دار المعارف العثمانية- حيدرآباد.

- حاشية السندي على سنن ابن ماجه: محمد بن عبد الهادي السندي، دار الجيل - بيروت.
- حجية السنة: الشيخ عبد الغني عبد الخالق، دار الوفاء.
- الحديث والمحدّثون: محمد محمد أبو زهو، الرئاسة العامة لإدارات البحوث والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض- المملكة العربية السعودية. ط٢: ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.
- خصائص مسند الإمام أحمد: أبو موسى محمد بن عمر بن أحمد المديني، مكتبة التوبة - الرياض. ١٤١٠هـ.
- سبل السلام شرح بلوغ المرام: محمد بن إسماعيل بن صلاح الصنعاني، الناشر: دار الحديث.
- سنن الترمذي: تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢)،ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣)، وإبراهيم عطوة عوض (جـ ٤، ٥)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط٢: ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥م.
- سنن الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني،حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط١: ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤م.
- سنن الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، ت: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع- المملكة العربية السعودية، ط١: ١٤١٢هـ - ٢٠٠٠م.
- سنن أبي داود،ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية- صيدا - بيروت.
- سنن سعيد بن منصور: لأبي عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية - الهند، ط١: ١٤٠٣هـ -١٩٨٢م.
- سنن ابن ماجه: ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
- السنن الكبرى: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط٣: ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م.
- السنن الكبرى: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، ت: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة - بيروت،ط١: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١م.

- سنن النسائي الصغرى، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط٢: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- شرح الحديث المقتفى في مبعث النبيّ المصطفى: شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي المعروف بأبي شامة، ت: جمال عزون، مكتبة العمرين العلمية - الشارقة/ الإمارات، ط١: ١٤٢٠هـ -١٩٩٩م.
- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، ت: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، ط١: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- شرح السنة: أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، ت: شعيب الأرنؤوط -محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، ط٢: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- شرح صحيح البخاري: أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال، ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية- الرياض، ط٢: ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- شرح مشكل الآثار: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١: ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤م.
- شرح معاني الآثار: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، ت: محمد زهري النجار - محمد سيّد جاد الحقّ، عالم الكتب،ط١: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م.
- صحيح البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١: ١٤٢٢هـ.
- صحيح ابن خزيمة: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، ت: د/ محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت.
- صحيح مسلم: ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت،ط: ١٤١٦هـ.
- عارضة الأحوذي شرح الترمذي: القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي- دار الوحي المحمدي- مصر.
- العدة حاشية شرح العمدة: محمد بن إسماعيل الأمير، المطبعة السلفية، ت: علي الهندي- ١٣٧٩هـ.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري: بدر الدين محمود بن أحمد العيني الحنفي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

- عون المعبود شرح سنن أبي داود: محمد شمس الحقّ العظيم آبادي أبو الطيب: دار الكتب العلمية - بيروت، ط٢: ١٤١٥هـ.
- غريب الحديث: أبو عبيد القاسم بن سلّام الهروي البغدادي، ت: د. محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الدكن، ط١: ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤م.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، ت: طارق بن عوض الله بن محمد، دار ابن الجوزي - السعودية / الدمام، ط٢: ١٤٢٢هـ.
- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة: محمد بن علي الشوكاني، ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير: عبد الرؤوف المناوي، دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، ط١: ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤م.
- القبس شرح موطأ مالك بن أنس: القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، ت: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب، ط١: ١٩٩٢م.
- قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة: جلال الدين السيوطي، ت: خليل محيي الدين الميس، المكتب الإسلامي، ط١: ١٤٥هـ -١٩٨٥م.
- قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث: محمد جمال الدين بن محمد القاسمي، دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان.
- قواعد في علوم الحديث: ظفر أحمد العثماني التهانوي،ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الاسلامية،ط٥: ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- كتاب المجروحين من المحدّثين والضعفاء والمتروكين: أبو حاتم محمد بن حبان البستي، ت: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي - حلب، ط١: ١٣٩٦هـ.
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس: إسماعيل بن محمد العجلوني، مكتبة القدسي، لصاحبها حسام الدين القدسي - القاهرة.

- المحدّث الفاصل بين الراوي والواعي: أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزي، ت: د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر - بيروت، ط٣: ١٤٠٤هـ.
- المدخل إلى السنن الكبرى: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، ت: د/ محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الناشر: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي - الكويت.
- مشارق الأنوار على صحاح الآثار: القاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي، المكتبة العتيقة ودار التراث.
- المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله المعروف بابن البيع، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١: ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- مسند الشافعي، رتّبه على الأبواب الفقهية: محمد عابد السندي، تولّى نشره وتصحيحه ومراجعة أصوله: السيد يوسف علي الزواوي الحسني، السيد عزت العطار الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١م.
- المصنف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، ط٢: ١٤٠٣هـ.
- المصنف في الأحاديث والآثار: أبو بكر بن أبي شيبة، ت: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، ط١: ١٤٠٩هـ.
- معالم السنن: أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، الناشر: المطبعة العلمية - حلب، ط١: ١٣٥١هـ - ١٩٣٢م.
- المعجم الكبير: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة الثانية.
- المعلم بفوائد مسلم: محمد بن علي المازري، ت: محمد الشاذلي، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، ط٢- ١٩٩٢.
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب- دمشق، بيروت.

• مقاييس نقد السنة: لمسفر الدميني، ط١: ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

• المنار المنيف في الصحيح والضعيف: محمد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزية، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط١: ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م.

• المنتقى شرح الموطأ: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، مطبعة السعادة - مصر، ط١: ١٣٣٢هـ.

• المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت،ط٢: ١٣٩٢.

• موطأ الإمام مالك، صحّحه ورقمه وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، عام النشر: ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥م.

• نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، ت: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت - لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدّة - السعودية، ط١: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

• النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد ابن الأثير، ت: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

• نيل الأوطار: محمد بن علي بن محمد الشوكاني اليمني، ت: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

رابعاً: كتب أصول الفقه:

(أ)كتب الحنفية في أصول الفقه:

• أصول السرخسي: أبو بكر أحمد بن أبي سهل السرخسي، ت: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتاب العلمية، بيروت - لبنان، ط١ ١٤١٤ هـ- ١٩٩٣م.

• بذل النظر في الأصول: محمد بن عبد الحميد الأسمندي، ت: د/ محمد زكي عبد البّر، مكتبة دار التراث، ط١: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

- التقرير والتحبير شرح على كتاب التحرير لابن الهمام: أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج، دار الكتب العلمية، ط٢: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- تقويم الأدلة: عبد الله بن عمر الدبوسي، ت: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١: ١٤٢١هـ -٢٠٠١م.
- تيسير التحريرشرح على كتاب التحرير لابن الهمام: محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه الحنفي، دار الفكر - بيروت.
- الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب: محمد بن محمود بن أحمد البابرتي، ت: د/ ترحيب بن ربيعان الدوسري، مكتبة الرشد ناشرون، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- سلم الوصول حاشية على نهاية السول: محمد بخيت المطيعي، ط. عالم الكتب.
- شرح التلويح على التوضيح: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، الناشر: مكتبة صبيح بمصر.
- شرح منار الأنوار في أصول الفقه: وهو شرح المنار للنسفي: عبد اللطيف بن ملك، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- فتح الغفار بشرح المنار: زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم، ط١: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- فصول البدائع في أصول الشرائع: شمس الدين محمد بن حمزة الفناري، ت: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١: ٢٠٠٦ م - ١٤٢٧هـ.
- الفصول في الأصول: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت: عبد العلي محمد الأنصاري، ومسلّم الثبوت هو للقاضي محبّ الله بن عبد الشكور البهاري، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١: ١٤٣٢هـ-٢٠٠٢م.
- كتاب في أصول الفقه: أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط١: ١٩٩٥م.

• كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري الحنفي، دار الكتاب الإسلامي.

• كشف الأسرار شرح المنار: عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي، مع شرح نور الأنوار على المنار لشيخ أحمد المعروف بملاجيون بن أبي سعيد بن عبيد الله الميهوي الحنفي، دار الكتب العلمية.

• المذهب في أصول المذهب على المنتخب: حسام الدين محمد بن محمد الإخسيكتي الحنفي، مكتبة دار الفرفور.

• مرقاة الوصول إلى علم الأصول: منلا خسرو الخنفي، ت: إلياس قبلان، دار الكتب العلمية.

• المغني في أصول الفقه: جلال الدين عمر بن محمد بن عمر الخبازي، ت: محمد مظهربقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، المملكة العربية السعودية،ط١: ١٤٠٣هـ.

• ميزان الأصول في نتائج العقول: علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ت: د/ محمد زكي عبد البّر، مكتبة دار التراث - القاهرة، ط٢: ١٤١٨هـ -١٩٩٧م.

• نسمات الأسحار شرح شرح المنار: محمد أمين بن عمر بن عابدين، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية.

(ب) كتب المالكية في أصول الفقه:

• إحكام الفصول في أحكام الأصول: سليمان بن خلف الباجي، ت: عبد المجيد التركي، دار الغرب أُسلامي، ط٢: ١٤١٥هـ -١٩٩٥م.

• الإشارة في معرفة الأصول: سليمان بن خلف الباجي، ت: محمد علي فركوس، دار البشائر الإسلامية.

• إيضاح المحصول من برهان الأصول: أبو عبد الله محمد بن علي المازري، ت: د/ عمار الطالبي، دار الغرب العربي.

• تحفة المسئول شرح مختصر منتهى السول: يحيى بن موسى الرهوني، ت: الهادي سبيلي، دار البحوث، الإمارات، ط١: ١٤٢٢هـ.

- رفع النقاب عن تنقيح الشهاب: حسين بن طلحة بن علي الرجراجي الشوشاوي، ت: أحمد بن محمد السراح، مكتبة الرشد ناشرون.
- شرح تنقيح الفصول: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، ت: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط١: ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- الضروري في أصول الفقه: أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد، ت: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١: ١٩٩٤م.
- الضياء اللامع شرح جمع الجوامع في أصول الفقه: أحمد بن عبد الرحمن بن موسى الزليطني، الشهير بحلولو، ت: د/ عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد - الرياض، ط٢: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- لباب المحصول في علم الأصول: الحسين بن رشيق المالكي، ت: محمد غزالي عمر جابي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط١: ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.
- المحصول في أصول الفقه: القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، ت: حسين علي البدري، سعيد فودة، دار البيارق - عمان، ط١: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- مفتاح الوصول إلى علم الأصول: محمد بن أحمد التلمساني، دار الكتاب العربي، ط١- ١٣٨٢هـ.
- مقدمة في أصول الفقه: علي بن عمر ابن القصار البغدادي المالكي، ت: د/ مصطفى مخدوم، دار المعلمة للنشر والتوزيع.
- الموافقات: إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط١: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- نثر الورود على مراقي السعود: محمد الأمين الشنقيطي، ت: محمد حبيب، دار المنارة بالسعودية، ط: ١٤١٥هـ.
- نشر البنود على مراقي الصعود: عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، اللجنة المشتركة لنشر التراث.
- نفائس الأصول شرح المحصول: أحمد بن إدريس القرافي، ت: عادل عبد الموجود، علي معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز- مكة، ط١: ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

• نيل السول على مرتقى الوصول: محمد يحيى الولاتي، صححه: حفيد المؤلف بابا محمد عبد الله محمد يحيى الولاتي، ط: ١٤١٢هـ -١٩٩٢م.

(ج) كتب الشافعية في أصول الفقه:

• الإبهاج في شرح المنهاج: تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
• الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن علي بن محمد الآمدي، ت: د/ سيد الجميلي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط١: ١٤٠٤هـ.
• البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، ت: د/ محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
• البرهان في أصول الفقه: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، ت: د/عبد العظيم محمود الديب، الوفاء - المنصورة - مصر، ط٤: ١٤١٨هـ.
• بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب: أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، ت: محمد مظهر بقا، دار المدني- السعودية، ط١: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
• التبصرة في أصول الفقه: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، ت: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر - دمشق، ط١: ١٤٠٣هـ.
• التحصيل من المحصول: سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، ت: د/ عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط١: ١٤٠٨هـ -١٩٨٨م.
• تخريج الفروع على الأصول: أبو المناقب محمود بن أحمد الزنجاني، ت: د/ محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط٢: ١٣٩٨هـ.
• تشنيف المسامع بجمع الجوامع: محمد بن بهادر الزركشي، ت: د/ سيد عبد العزيز، د/ عبد الله ربيع، ط٢. مكتب قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - مصر.
• التلخيص في أصول الفقه: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، ت: عبد الله النبالي، وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.
• التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، ت/ د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١: ١٤٠٠هـ.

- تيسير الوصول إلى منهاج الوصول من المنقول والمعقول لكمال الدين محمد بن محمد المعروف بابن إمام الكمالية، ت: د/عبد الفتاح أحمد قطب، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط١: ١٤٢٣هـ -٢٠٠٢م.
- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي، دار الكتب العلمية.
- الرسالة: للإمام الشافعي، ت: الشيخ أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر، ط١: ١٣٥٨هـ- ١٩٤٠م.
- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، ت: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب - لبنان - بيروت، ط١: ١٩٩٩م - ١٤١٩هـ.
- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: عضد الملّة عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، دار الكتب العلمية، ط١: ١٤٢١هـ -٢٠٠٠م.
- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: عضد الملّة عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، مع حواشي التفتازاني والجرجاني والفناري والجيزاوي، دار الكتب العلمية، ط٢: ١٤٠٣-٢٠٠٤م.
- شرح اللمع: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط١: ١٤٠٧هـ- ١٩٨٨م.
- شرح المعالم في أصول الفقه: عبد الله بن محمد بن علي الفهري، المعروف بابن التلمساني، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي أحمد معوض، عالم الكتب، بيروت ـ لبنان،ط: ١١٤١٩هـ -١٩٩٩م.
- شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول: محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، ت: د/ عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد- الرياض، ط١: ١٤٢٠هـ -١٩٩٩م.
- غاية الوصول في شرح لبّ الأصول: زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري، دار الكتب العربية الكبرى لمصطفى البابي الحلبي وأخويه - مصر.
- قواطع الأدلة في أصول الفقه: أبو المظفر منصور بن محمد المروزي السمعاني، ت: د/ عبد الله بن حافظ الحكمي، مكتبة التوبة-١٤١٩هـ.

- قواطع الأدلة في الأصول: أبو المظفر منصور بن محمد المروزى السمعاني، ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١: ١٤١٨هـ -١٩٩٩م.
- اللمع في أصول الفقه: أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية، ط٢: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣ م.
- المحصول: أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، ت/ الدكتور طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ط١: ١٤٠٠هـ.
- المستصفى: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- المعالم في علم أصول الفقه: محمد بن عمر بن الحسين الرازي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار عالم المعرفة، ١٤١٤هـ -١٩٩٤م.
- معراج المنهاج لمحمد بن يوسف الجزري، ت: د/ شعبان محمد إسماعيل، ط١: ١٤١٣هـ -١٩٩٣م.
- المعونة في الجدل: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي ت: د/ علي عبد العزيز العميريني، جمعية إحياء التراث الإسلامي - الكويت، ط١: ١٤٠٧هـ.
- مناهج العقول شرح منهاج الوصول: محمد بن الحسن البدخشي، مكتبة محمد علي صبيح.
- المنخول من تعليقات الأصول: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ت: د/ محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر- بيروت لبنان، دار الفكر دمشق - سورية، ط٣: ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م.
- منع الموانع عن جمع الجوامع في أصول الفقه: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، ت: د/ سعيد بن علي بن محمد الحميري، دار البشائر الإسلامية، ط١: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- نهاية السول شرح منهاج الوصول: جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، دار الكتب العلمية - بيروت- لبنان، ط: ١ ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- نهاية الوصول في دراية الأصول: محمد بن عبد الرحيم الهندي، ت: صالح بن سليمان

اليوسف، سعد بن صالح السويح، المكتبة التجارية- مكة المكرمة، ط١: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

- الوصول إلى الأصول: أحمد بن برهان بن علي البغدادي، ت: د/عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف - الرياض، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

(د) كتب الحنابلة في أصول الفقه:

- أصول الفقه: محمد بن مفلح المقدسي، ت: فهد السدحان، مكتبة العبيكان، ط١: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- إعلام الموقعين عن ربّ العالمين: محمد بن أبي بكر بن القيّم، ت: طه عبد الرءوف سعد، دار الجيل - بيروت، ١٩٧٣م.
- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، ت: د/عبد الرحمن الجبرين، د/عوض القرني، د/أحمد السراح، مكتبة الرشد - السعودية، ط١: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- التمهيد في أصول الفقه: أبو الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني، ت: د/مفيد محمد أبو عمشة، ط/مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي- المملكة العربية السعودية.
- رسالة في أصول الفقه: أبو علي الحسن بن شهاب الحسن العكبري الحنبلي، ت: د/موفق ابن عبد الله بن عبد القادر، المكتبة المكية - مكة المكرمة، ط١: ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، ت: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد ط٢: ١٣٩٩هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض.
- شرح غاية السول إلى علم الأصول: يوسف بن حسن بن عبد الهادي الحنبلي الشهير بابن المبرد، ت: أحمد بن طرقي العنزي، دار البشائر الإسلامية.
- شرح الكوكب المنير: محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط٢: ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- شرح مختصر الروضة: سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١: ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م.

• العدة في أصول الفقه: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء،ت: د/أحمد بن علي بن سير المباركي، جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، ط٢: ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م.

• القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية: علي بن محمد بن عباس البعلي الحنبلي المعروف بابن اللحام، ت: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية - القاهرة، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م.

• المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: علي بن محمد بن عباس البعلي الحنبلي، ت: د/محمد مظهر بقا، جامعة الملك عبد العزيز - مكة المكرمة.

• مذكرة في أصول الفقه: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٥: ٢٠٠١م.

• المسودة في أصول الفقه: آل تيمية: عبد السلام و عبد الحليم و أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي.

• نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر وجنة المناظر: عبد القادر بن أحمد بن بدران، دار الحديث - بيروت، ط١: ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

• الواضح فى الأصول: أبو الوفاء علي بن عقيل، ت: د/عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط١: ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

(هـ) كتب مذاهب أخرى في أصول الفقه:

• الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، د/عبد المجيد محمود عبد المجيد، مكتبة الخانجي.

• إجابة السائل شرح بغية الآمل: محمد بن إسماعيل المعروف بالأمير، ت: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، بيروت، ط١: ١٩٨٦م.

• الإحكام في أصول الأحكام: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ت: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة - بيروت.

• إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ت: أحمد عزو، دار الكتاب العربي-، دمشق، ط٢: ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

- التقريب والإرشاد الصغير: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، ت: عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط٢-١٤١٨هـ.
- الفقيه والمتفقه: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، ت: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي - السعودية، ط٢: ١٤٢١هـ.
- المعتمد في أصول الفقه: أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري المعتزلي، ت: خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١: ١٤٠٣هـ.

(و) كتب المعاصرين في أصول الفقه:

- أصول الفقه: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.
- أصول الفقه: محمد أبو النور زهير، المكتبة الأزهرية للتراث.
- أصول الفقه: محمد الخضري، المكتبة التجارية الكبرى، ط٦: ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩م.
- أصول الفقه: محمد زكريا البرديسي، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- تسهيل الوصول إلى علم الأصول: محمد عبد الرحمن المحلاوي، ط: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٤١هـ.
- حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع: عبد الرحمن بن جاد الله البناني، ومعه تقرير الشيخ عبد الرحمن الشربيني، دار الفكر.
- علم أصول الفقه: عبد الوهاب خلاف، مكتبة الدعوة - شباب الأزهر.

(ز) كتب أصول الفقه الموضوعي:

- أصول الفقه تاريخه ورجاله: شعبان محمد إسماعيل، دار المريخ، ط١: ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- أصول الفقه ومدارس البحث فيه: وهبة الزحيلي، دار المكتبي، ط١: ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م.
- إجمال الإصابة في أقوال الصحابة: صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي العلائي، ت: د/ محمد سليمان الأشقر، الناشر: جمعية إحياء التراث الإسلامي - الكويت، ط١: ١٤٠٧- ٢٠٠٠م.
- الاستغناء في أحكام الاستثناء: شهاب الدين القرافي، ت: د/ طه محسن، مطبعة الرشاد- بغداد، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

• أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات: عبد الله بن بيه، المكتبة المكية، دار ابن حزم.

• التجديد والمجددون في أصول الفقه: عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم، المكتبة الإسلامية، ط٣: ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م

• تعليل الأحكام: د/ محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، ط: ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

• تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، د/ محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي، ط ٤: ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

• تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم: صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيلكلدي العلائي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الأرقم، ط١: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

• دراسة تاريخية للفقه وأصوله: د/ مصطفى سعيد الخن، ط١: ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

• سلاسل الذهب في أصول الفقه: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، ت: صفية أحمد خليفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١: ٢٠٠٨.

• شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل: لأبي حامد الغزالي، ت: د/ حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد-بغداد، ١٣٩٠هـ-١٩٧١م.

• العقد المنظوم في الخصوص والعموم: أحمد بن إدريس القرافي، ت: أحمد الختم، دار الكتبي- القاهرة، ط١: ١٤٢٠هـ.

• الفكر الأصولي: عبد الوهاب أبو سليمان، دار الشروق، ط١: ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

• مباحث التخصيص عند الأصوليين: عمر بن عبد العزيز، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن - عمان، ط١: ٢٠٠٠م.

• المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: د/ فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، ط٣: ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.

• نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول: عيسى منون، إدارة الطباعة المنيرية.

خامساً: كتب الفقه الإسلامي:

(أ) كتب الفقه الحنفي:

• البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين ابن نجيم الحنفي، الناشر دار المعرفة -بيروت.

• بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٩٨٢م.

• البناية شرح الهداية: بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى الحنفي العيني، دار الكتب العلمية - بيروت- لبنان، ط١: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

• تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، دار الكتب الإسلامي - القاهرة، ١٣١٣هـ.

• حاشية ردّ المختار على الدُّرّ المختار: محمد أمين بن عمر بن عابدين، دار الفكر للطباعة - بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

• الحجة على أهل المدينة: أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، ت: مهدي حسن الكيلاني القادري، الناشر: عالم الكتب - بيروت، ط٣: ١٤٠٣هـ.

• شرح فتح القدير: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، الناشر دار الفكر- بيروت.

• العناية شرح الهداية: أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود البابرتي، دار الفكر.

• اللباب في الجمع بين السنة والكتاب: أبو محمد علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود المنبجي، ت: د/ محمد فضل عبد العزيز المراد، دار القلم - الدار الشامية - سوريا / دمشق - لبنان / بيروت، ط٢: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

• المبسوط: شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة - بيروت، ١٤١٤هـ -١٩٩٣م.

(ب) كتب الفقه المالكي:

• الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البَرّ، ت: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م.

• بداية المجتهد ونهاية المقتصد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الشهير بابن رشد الحفيد، دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

• بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير: أبو العباس

أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي، ت: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، لبنان/ بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ت: د. محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط٢: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- التلقين في الفقة المالكي: أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي، ت: أبي أويس محمد بوخبزة الحسني التطواني، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد عرفه الدسوقي، ت: محمد عليش، دار الفكر- بيروت.
- الذخيرة: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ت: محمد حجي، دار الغرب - بيروت، ١٩٩٤م.
- الفواكه الدواني شرح الرسالة: أحمد بن غنيم النفراوي، مطبعة البابي الحلبي، ط٣: ، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
- الكافي في فقه أهل المدينة: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البَرّ، ت: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط٢: ١٤٠٠هـ -١٩٨٠م.
- المدونة: الإمام مالك بن أنس، دار الكتب العلمية، ط١: ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات و التحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات: محمد بن أحمد بن رشد، ت: محمد حجي، دار الغرب، ط١: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل: محمد عليش، دار الفكر- بيروت، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

(ج) كتب الفقه الشافعي:

- آداب الفتوى والمفتي والمستفتي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ت: بسام عبد الوهاب الجابي، دار الفكر - دمشق، ط١: ١٤٠٨هـ.

- أسنى المطالب في شرح روض الطالب: زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي.
- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط٢: ١٤١٨هـ -١٩٩٧م.
- الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع: شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، ت: مكتب البحوث والدراسات / دار الفكر - بيروت.
- الأم: الإمام محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٣هـ.
- تحفة المحتاج في شرح المنهاج: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ١٣٥٧ هـ - ١٩٨٣م.
- حاشيتا قليوبي وعميرة: أحمد سلامة القليوبي، وأحمد البرلسي عميرة، الناشر: دار الفكر - بيروت، ١٤١٥هـ -١٩٩٥م.
- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، وهو شرح مختصر المزني: أبو الحسن علي بن محمد، الشهير بالماوردي، ت: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١: ١٤١٩ هـ -١٩٩٩م.
- فتح العزيز بشرح الوجيز: عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، الناشر: دار الفكر.
- كفاية الأخيار في حلّ غاية الاختصار: تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحصني، ت: علي عبد الحميد بلطجي و محمد وهبي سليمان، دار الخير- دمشق، ١٩٩٤م.
- المجموع شرح المهذب: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، مع تكملة تقي الدين السبكي ومحمد نجيب المطيعي، الناشر: دار الفكر.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، دار الفكر- بيروت.
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- نهاية المطلب في دراية المذهب: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، ت: د/ عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، ط١: ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

(د) كتب الفقه الحنبلي:

- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، ط٢- دار إحياء التراث العربي.
- دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات: منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس البهوتي، الناشر: عالم الكتب، ط١: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- شرح الزركشي على مختصر الخرقي: شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي، دار العبيكان، ط١: ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م.
- الكافي في فقه الإمام أحمد: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، دار الكتب العلمية، ط١: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م.
- كشاف القناع على الإقناع: منصور بن يونس البهوتي، ت: هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر - بيروت، ١٤٠٢هـ.
- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى: مصطفى بن سعد بن عبده الرحيباني الحنبلي، المكتب الإسلامي، ط٢: ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- المغني: موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، دار الفكر - بيروت، ط١: ١٤٠٥هـ.
- النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لمجد الدين ابن تيمية: برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، مكتبة المعارف - الرياض، ط٢: ١٤٠٤هـ.

(هـ)كتب مذاهب أخرى والفقه العام:

- الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف: أحمد بن عبد الرحيم المعروف بالشاه ولي الله الدهلوي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس - بيروت، ط٢: ١٤٠٤هـ.
- الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف: أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، ت: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر - بيروت، ط٢: ١٤٠٣هـ.

- الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، ت: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة - الرياض، ط١: ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.
- تاريخ التشريع الاسلامي: محمد الخضري، دار الفكر، ط٨: ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- تأسيس النظر لأبي زيد عبيد الله عمر الدبوسي، ت: مصطفى محمد القباني، دار ابن زيدون- بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية -القاهرة.
- حقيقة الضرورة الشرعية: محمد بن حسين الجيزاني، مكتبة دار المنهاج، ط١: ١٤٢٨هـ.
- حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء: أبو بكر محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر الشاشي القفال، ت: د/ياسين أحمد إبراهيم درادكة، الناشر: مؤسسة الرسالة - دار الأرقم، بيروت -عمان، الطبعة: الأولى، ١٩٨٠م.
- العمدة في شرح مناسك الحج والعمرة: لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: د/ صالح بن محمد الحسن، مكتبة العبيكان، ط١: ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- الفروق: (أنوار البروق في أنواء الفروق): أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، عالم الكتب.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، دار الكتب العلمية - بيروت- لبنان، ط١: ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- القاموس الفقهي: سعدي أبو جيب، دار الفكر- دمشق، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- القواعد: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، الناشر: دار الكتب العلمية.
- مجموع الفتاوى: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت: أنور الباز - عامر الجزار: دار الوفاء، ط٣: ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- المحلى بالآثار: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، دار الفكر - بيروت.
- المدخل الفقهي العام: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم دمشق، ط١: ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، دار الكتب العلمية - بيروت.

- معجم لغة الفقهاء: محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.
- المنثور في القواعد الفقهية: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- الميزان: لعبد الوهاب الشعراني، ت: د/عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ط١: ١٤٠٩هـ -١٩٨٩م.

سادساً: كتب اللغة والتراجم والتاريخ:

- آداب الشافعي ومناقبه: أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، دار الكتب العلمية، ط١: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- أبو حنيفة: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.
- أخبار أبي حنيفة وأصحابه: أبو عبد الله الحسين بن علي الصيمري الحنفي، عالم الكتب - بيروت، ط٢: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- الأعلام: خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، ط١٥: دار العلم للملايين.
- الأنساب: عبد الكريم بن محمد السمعاني، ت: عبد الله البارودي، دار الجنان- بيروت، ط١: ١٤٠٨.
- الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة ﷺ: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البَرّ، دار الكتب العلمية - بيروت.
- البداية والنهاية: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط١: ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م.
- الإعلان بالتوبيخ لمن ذّم أهل التاريخ: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، دار الكتب العلمية.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار المعرفة - بيروت.
- تاج التراجم في طبقات الحنفية: زين الدين أبو العدل قاسم بن قطلوبغا الحنفي، ت: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم- دمشق، ط١: ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢م.

- تاج العروس من جواهر القاموس: أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الملقب بمرتضى الزبيدي، دار الهداية.
- تاريخ بغداد: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية- بيروت.
- تذكرة الحفاظ: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ط١: ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك: أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، ط١: مطبعة فضالة المحمدية- المغرب.
- تقريب التهذيب: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: محمد عوامة، دار الرشيد - سوريا، ط١: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس: أحمد بن حجر العسقلاني، ت: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، ط٦: ١٤٠٦هـ - ١٩٨١م.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال: يوسف بن عبد الرحمن المزي، ت: بشار عواد، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١: ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- تهذيب التهذيب: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مطبعة دائرة المعارف النظامية - الهند، ط١: ١٣٢٦هـ.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية: عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، الناشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي.
- حسن التقاضي ترجمة أبي يوسف القاضي: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتاب العربي - بيروت، ط٤: ١٤٠٥هـ.
- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - الهند، ط٢: ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: إبراهيم بن علي بن محمد ابن فرحون، دار الكتب العلمية - بيروت.

- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، المعروف بمقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون، ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط٢: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.
- ذيل طبقات الحنابلة: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، ت: د/ عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان - الرياض، ط١: ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥م.
- سير أعلام النبلاء: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٣: ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.
- الشافعي: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد، ت: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط١: ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.
- الطبقات السنية في تراجم الحنفية: عبد القادر التميمي، ت: عبد الفتاح الحلو، المجلس الأعلى -١٣٩٠هـ.
- طبقات الشافعية: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن قاضي شهبة، ت: د/ الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب - بيروت، ط١: ١٤٠٧هـ.
- طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، ت: د/ محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢: ١٤١٣هـ.
- طبقات الفقهاء: أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، ت: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت - لبنان، ط١: ١٩٧٠م.
- الطبقات الكبرى: محمد بن سعد- دار صادر- بيروت.
- القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مصطفى البابي الحلبي- مصر، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.
- الكامل في ضعفاء الرجال: أبو أحمد بن عدي الجرجاني، ت: عادل أحمد عبد الموجود- علي محمد معوض، عبد الفتاح أبو سنة، الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط١: ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

• لسان العرب: جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، دار صادر - بيروت، ط٣: ١٤١٤هـ.
• مالك: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.
• المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سِيْدَه المرسي، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م.
• مختار الصحاح: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط٥: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
• مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان: أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد اليافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
• معجم المؤلفين: عمر بن رضا بن كحالة، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.
• المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الناشر: دار الدعوة.
• معرفة القرّاء الكبار على الطبقات والأعصار: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، دار الكتب العلمية، ط١: ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.
• المعرفة والتاريخ: يعقوب بن سفيان الفسوي، أبو يوسف، ت: أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢: ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م.
• المفردات: حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، مكتبة الباز- مكة المكرمة، ط١: ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
• المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد: إبراهيم بن محمد بن عبد الله ابن مفلح، ت: د/عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد - الرياض - السعودية، ط١: ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
• مناقب الشافعي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، ت: السيد أحمد صقر، دار التراث ط١: ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

• مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، عني بتحقيقه والتعليق عليه: محمد زاهد الكوثري، أبو الوفاء الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن بالهند، ط٣: ١٤٠٨ هـ.

• وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم ابن خلكان، ت: إحسان عباس، دار صادر - بيروت.

سابعاً: كتب أخرى متنوعة:

• أبجد العلوم: الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم: صديق بن حسن القنوجي، ت: عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٧٨م.

• الاستقامة: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة، ط١: ١٤٠٣ هـ.

• الاعتصام: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، ت: مشهور بن حسن، مكتبة التوحيد.

• إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان: محمد بن أبي بكر ابن القيّم، ت: محمد حامد الفقي، دار المعرفة - بيروت، ط٢: ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

• إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيّد المهاجرين والأنصار: صالح بن محمد الفلاني، دار المعرفة- بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

• بدائع الفوائد: محمد بن أبي بكر أيوب ابن القيّم، ت: هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي - أشرف أحمد، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة، ط١: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

• بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية: شيخ الإسلام أحمد ين عبد الحليم بن تيمية، ت: موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط٣: ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

• التعريفات: الشريف علي بن محمد الجرجاني، مكتبة لبنان، ط٥: ١٩٨٥م.

• التوقيف على مهمات التعاريف: عبد الرؤوف بن علي بن المناوي القاهري، عالم الكتب - القاهرة، ط١: ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

- جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: القاضي عبد ربّ النبيّ بن عبد ربّ الرسول الأحمد نكري، دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، ط١: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م.
- جامع بيان العلم وفضله: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البَرّ، ت: أبو عبد الرحمن فواز أحمد زمرلي: مؤسسة الريان - دار ابن حزم، ط١: ١٤٢٤هـ -٢٠٠٣م.
- جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، الناشر، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط، دار العروبة - الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- حجة الله البالغة: شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، ت: سيد سابق، دار الكتب الحديثة - مكتبة المثنى، القاهرة - بغداد.
- الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، ت: د/ مازن المبارك، دار الفكر المعاصر - بيروت، ط١: ١٤١١هـ.
- درء تعارض العقل والنقل: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية.
- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١: ١٤٠٥هـ.
- الرَّدّ على سير الأوزاعي: للإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، ت: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية.
- الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة: محمد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزية، دار الكتب العلمية - بيروت.
- الطرق الحكمية: محمد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزية، مكتبة دار البيان.
- كشاف اصطلاحات الفنون: محمد بن علي التهانوي، دار صادر- بيروت.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور بحاجي خليفة، مكتبة المثنى - بغداد، ط: ١٩٤١م.
- الكليات: أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي الحنفي، ت: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت.

• مختصر المؤمل في الرَّدّ إلى الأمر الأول: شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي المعروف بأبي شامة، ت: صلاح الدين مقبول أحمد، مكتبة الصحوة الإسلامية - الكويت، سنة النشر: ١٤٠٣ هـ.

• مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين: محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيّم الجوزية ت: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط٣: ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م.

• مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة: محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيّم الجوزية، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

فهرس الموضوعات